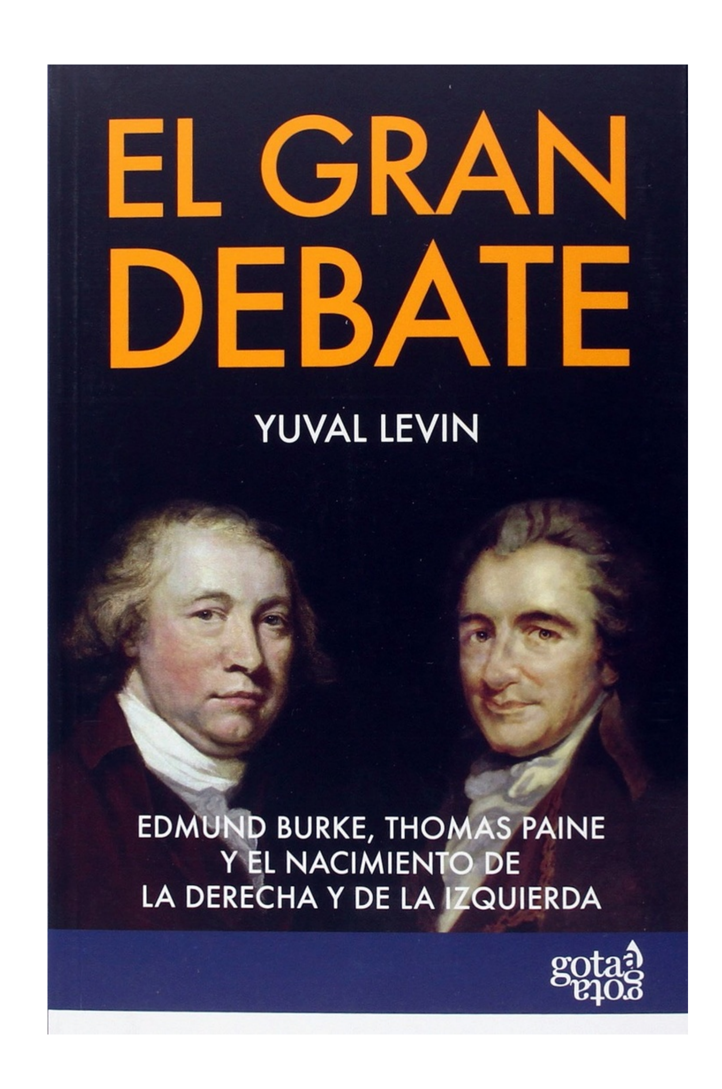
EL GRAN DEBATE

YUVAL LEVIN



EDMUND BURKE, THOMAS PAINE
Y EL NACIMIENTO DE
LA DERECHA Y DE LA IZQUIERDA

gota a gota


EL GRAN
DEBATE
YUVAL LEVIN
EDMUND BURKE, THOMAS PAINE
Y EL NACIMIENTO DE
LA DERECHA Y DE LA IZQUIERDA
gota a gota

Contenido

YUVAL LEVIN

El gran debate

Edmund Burke, Thomas Paine y el nacimiento de la derecha y de la izquierda





Para Cecelia, con amor

Publicado por primera vez en Estados Unidos por Basic Books, miembro de Perseus Books Group.
First published in the United States by Basic Books a member of the Perseus Books Group.

Primera edición en español: Octubre de 2015
Primera edición en e-pub: Octubre de 2015

c/ María de Molina, 40, 6º - 28006 Madrid
www.fundacionfaes.org

Fotografías de cubierta:
–Thomas Paine, copia de Auguste Millière, a partir de un grabado de William Sharp, a partir de uno de George Romney, circa 1876 (1792)
–Edmund Burke, estadista, orador, escritor (1729-97) por James Barry. (National Gallery of Ireland)

Traducción al español: Estefanía Pipino
Diseño y maquetación: Paloma Cuesta

Coordinación editorial:
José Manuel de Torres, Roberto Inclán, Jorge del Palacio y Estefanía Pipino

ISBN: 978-84-96729-89-6



Actividad subvencionada por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte

Prefacio

Si nos fijamos sólo en la superficie, la política estadounidense actual podría parecer increíblemente complicada. Nos enfrentamos a una impresionante variedad de problemas relacionados con las políticas públicas, cada uno de ellos impenetrablemente enrevesado en sí mismo y en gran medida desconectado de los demás. ¿Quién podría entender simultáneamente las complejidades de nuestro código fiscal, las ineficiencias de nuestro sistema de prestaciones sociales, lo inadecuado de nuestra infraestructura de transportes, los desafíos morales que presenta el debate sobre el aborto y los pormenores de decenas de otras importantes cuestiones públicas que exigen nuestra atención?

Me gano la vida como combatiente en estos debates sobre políticas. Soy editor de una revista trimestral sobre política interna y especialista en un think tank dedicado al estudio de la sanidad, la reforma del sistema de prestaciones sociales, el presupuesto federal y otros asuntos especializados parecidos. He trabajado en estas cuestiones como miembro del personal dedicado a las políticas en la Casa Blanca (con George W. Bush) y como asistente de varios congresistas republicanos. Y en mi trabajo he podido darme cuenta de que para poder comprender estos debates se necesita más que una inmersión en los detalles técnicos. Se requiere cierta comprensión de cómo los diferentes dilemas de las políticas que enfrentan a nuestra sociedad se relacionan entre sí y por qué frecuentemente nos dividen como lo hacen.

La forma en que estos temas nos dividen no es una mera coincidencia. No es una casualidad que las personas que generalmente opinan lo mismo sobre un conjunto de cuestiones (pongamos por caso, cómo manejar el déficit) a menudo también estén de acuerdo en otras cuestiones (por ejemplo, cómo reformar la educación en Estados Unidos), cuestiones que en principio no parecerían tener mucha relación entre sí. Por supuesto, hay excepciones, pero los conservadores y los progresistas —y por lo tanto, a menudo, los republicanos y los demócratas— muy frecuentemente se sitúan en polos

opuestos en los polémicos debates sobre una amplia variedad de temas, desde política económica a política social, pasando por el medio ambiente, la cultura e incontables asuntos públicos. La derecha y la izquierda políticas parecen representar puntos de vista genuinamente diferentes, y el día a día del país parece traer a la superficie, casi intencionadamente, las cuestiones que los separan.

Hace tiempo que me intriga el origen y la naturaleza de estos puntos de vista tan diferenciados. Y como el fragor de la batalla no siempre resulta ser la mejor atalaya para entender qué mueve nuestra política, la búsqueda de respuestas me condujo a dejar Washington por un tiempo para hacer un doctorado en Filosofía Política por la Universidad de Chicago. Al estudiar la obra de los mejores filósofos políticos de Occidente me di cuenta de que los complicados debates políticos que se desarrollan en la superficie de nuestra política no sólo tienen que ver con pasiones partidistas o intereses económicos, sino con cuestiones más profundas que, irónicamente quizá, podrían resultar mucho más cercanas para el ciudadano medio. Estos debates plantean cuestiones morales y filosóficas sobre lo que cada uno de nosotros considera verdadero e importante en la vida de las personas y cómo esto influencia nuestras expectativas políticas. Puede que no pensemos explícitamente sobre estas profundas cuestiones cada vez que nos enfrentamos a un asunto político contemporáneo, pero la manera en que respondemos a dichas cuestiones es lo que conforma los grandes debates políticos de nuestros días.

Sin embargo, el hecho de que estas cuestiones subyazcan a nuestra vida política en sí mismo no explica por qué los ciudadanos de nuestra república se unen alrededor de dos conjuntos de respuestas razonablemente coherentes y claramente discernibles. Entonces, ¿por qué hay una izquierda y una derecha en nuestra política? Este libro espera poder ofrecer el comienzo de una respuesta a esta pregunta. Este comienzo es tanto histórico como filosófico, por lo que este libro también lo es.

Es histórico, ya que trata de entender dónde estamos a partir de considerar de dónde venimos. Y en nuestra tradición política concreta, buscar de dónde venimos a menudo significa comenzar nuestra investigación a finales del siglo XVIII: esa era extraordinaria, testigo de la Guerra de Independencia

de los EE.UU. y de la Revolución Francesa que, conjuntamente, ayudaron a conformar el mundo moderno.

Es filosófico porque sostiene que lo que podemos aprender de aquella era es, sobre todo, una forma de pensar sobre los dilemas más básicos y atemporales de la sociedad y de la política. Por lo tanto, este libro se fija en la política angloamericana durante la época de la fundación de los Estados Unidos de América —un tema que, comprensiblemente, suscita una interminable fascinación— desde un ángulo inusual y trata de exponer algunas de sus características menos comunes.

En este caso, lo histórico y lo filosófico se cruzan no en lo abstracto, sino en la vida real de dos personas cuyos pensamientos y acciones ayudaron a definir el origen de la derecha y de la izquierda. Este libro cuenta la historia de sus vidas y del tiempo que les tocó vivir, y considera cuidadosamente sus ideas y argumentos. Edmund Burke y Thomas Paine vivieron en un tiempo caracterizado por una sucesión aparentemente interminable de intensas crisis políticas, y ambos hombres estuvieron profundamente involucrados en muchas de ellas como filósofos y actores. Durante este proceso, cada uno expuso una visión del mundo y, especialmente, una forma de pensar sobre el cambio político. Burke y Paine delinearon las características más relevantes de los comienzos de la derecha y de la izquierda respectivamente. Por lo tanto, el debate implícito y frecuentemente explícito que se produjo entre ellos nos permite vislumbrar los orígenes de nuestras divisiones políticas. De ahí que esta obra sea un estudio de caso de cómo las ideas forman la historia y de dónde vienen las ideas fundamentales que han formado y aún forman nuestra historia.

Señalar las raíces históricas y filosóficas de nuestros debates no significa estar por encima o mantenerse al margen de ellos. Al contrario, me sentí atraído por las cuestiones que figuran en este libro precisamente porque yo mismo he representado una parte modesta en algunos de estos debates políticos. Yo soy conservador, y no voy a fingir que vaya a dejar de lado mi visión del mundo mientras exploro los cimientos de nuestro orden político. Pero un conservador debe interesarse por las tradiciones de su sociedad, y nuestra tradición política siempre ha incluido a la izquierda y a la derecha, cada una de ellas promoviendo apasionadamente su propia concepción del

bien común. Por lo tanto, soy un conservador profundamente interesado en entender tanto la izquierda como la derecha como lo que realmente son, y mi afán aquí es contar sus historias de tal forma que tanto los progresistas como los conservadores actuales puedan reconocerlas como significativas y verdaderas, y a partir de las cuales puedan aprender algo sobre ellos mismos y sobre sus adversarios políticos.

Los orígenes de la división izquierda-derecha, evidentemente, no son los mismos que los actuales. Las diferencias entre las divisiones políticas de hoy y las de la época de Burke y Paine son como mínimo tan fascinantes y numerosas como sus similitudes. Espero animar a ambos polos de nuestro espectro político a que reflexionen sobre el camino recorrido. ¿Qué podríamos aprender cada uno de nosotros de nuestros progenitores intelectuales (y de los de nuestros oponentes)? ¿Qué ideas cruciales podemos haber olvidado con el tiempo y haríamos bien en recordar? Sin embargo, por encima de todo, espero que esta historia pueda ayudar a los ciudadanos de cualquier ideología a abordar la política con mayor comprensión y confianza. Espero ayudar a que el lector advierta que a pesar de que muchos de los argumentos que hierven en la superficie son técnicos y complicados, se encuentran movidos por cuestiones profundas y permanentes que no sólo son importantes, sino también increíblemente interesantes.

Introducción

Cualquiera que haga un seguimiento de la genealogía de nuestras ideas políticas, sin duda quedará admirado por la importancia y por la ingente cantidad de acontecimientos sucedidos a finales del siglo XVIII. Entre 1770 y 1800, muchos de los conceptos, términos, diferencias y argumentos fundamentales que aún definen nuestra vida política parecían irrumpir, en una feroz y ardiente sucesión, en el mundo.

Era la edad de la Guerra de Independencia de los EE.UU. y de la Revolución Francesa y, desde entonces, nos hemos dejado vencer por la cómoda costumbre de atribuir la explosión de filosofía política y dramatismo de aquella época a estos monumentales levantamientos. La Guerra de Independencia de los EE.UU. —la primera revuelta colonial con éxito de la historia— dio origen a una nación fundada en una filosofía política informada por el idealismo de la Ilustración, mientras que la Revolución Francesa dio lugar a la búsqueda moderna del progreso social a través de una acción política implacable guiada por principios filosóficos intransigentes. En estos grandes crisoles revolucionarios se forjó el marco de la política moderna, al menos así lo cuenta la historia.

Por supuesto, hay mucho de cierto en este tópico, pero se trata de una verdad parcial o quizá de segunda mano. De hecho, a finales del siglo XVIII se produjo el gran debate angloamericano sobre el significado del liberalismo moderno; un debate que desde entonces ha configurado la vida política del Reino Unido y de Estados Unidos, y la de una creciente proporción de personas. La Guerra de Independencia de los EE.UU. personificó este debate y la Revolución Francesa lo intensificó, pero el debate les precedía a ambas y les ha superado en el tiempo con mucho.

Los ideales de la fundación americana fueron defendidos por estadistas-revolucionarios que discrepaban entre sí sobre su significado práctico. Estos desacuerdos no tardaron en salir a la superficie, fraccionando la política de la nueva república en campos bien diferenciados que, en muchos sentidos,

todavía perduran. Por otro lado, los partidos que luchaban en Francia, los jacobinos y los girondinos, monárquicos y aristócratas, realmente no encuentran paralelismo en la política contemporánea. Pero los partidos implicados en el intenso debate angloamericano sobre la Revolución Francesa —partido de la justicia y partido del orden, o partido del progreso y partido de la conservación— guardan una clara semejanza paternal con los partidos que hoy componen la política de muchas democracias liberales, entre ellas la nuestra. En ambos casos, las partes implicadas en el gran debate de finales del siglo XVIII claramente prefiguran elementos clave de la división izquierda-derecha de nuestro tiempo. Los argumentos sí involucraban mucho más que las promesas concretas y el peligro de las revoluciones americana o francesa, y han perdurado porque sacaron a la superficie un desacuerdo dentro del liberalismo que nunca ha perdido relevancia.

No existen los representantes perfectos de los dos polos del gran debate de esa época, pero puede que no haya mejores representantes que Edmund Burke y Thomas Paine. Burke, nacido en Irlanda, era un político y escritor británico, un hombre de fuertes opiniones con un don incomparable para expresarlas en retórica política. Era el defensor más capaz y entregado de las tradiciones heredadas de la Constitución británica. Como reformista gradual y paciente de las instituciones de su país, fue uno de los primeros críticos, y seguramente el más firme y eficaz, del radicalismo de la Revolución Francesa en la política británica.

Paine, nacido en Inglaterra e inmigrante en América[1] , se convirtió en una de las voces más elocuentes e importantes en pro de la causa de la independencia de las colonias, y más tarde, a medida que la revolución se avecinaba en Francia, se convirtió en un influyente partidario de la causa revolucionaria como ensayista y activista en París y Londres. Experto en la lengua inglesa, Paine creía fervientemente en el potencial del liberalismo ilustrado para fomentar la causa de la justicia y la paz arrancando de raíz los regímenes corruptos y opresivos, y reemplazándolos con gobiernos que respondieran a las personas. Era un brillante y apasionado partidario de la libertad y la igualdad.

Cada uno de ellos era tanto un hombre de ideas como un hombre de acción; hombres con una poderosa retórica política y un compromiso profundo y de principios con una causa. Cada uno de ellos también vio en los debates de la época mucho más que los detalles de los acontecimientos que los desencadenaron. Se conocían, se encontraron varias veces, intercambiaron cartas y respondieron públicamente a los escritos publicados por el otro. Su disputa privada y pública sobre la Revolución Francesa se ha denominado «quizá el debate ideológico más decisivo llevado a cabo en lengua inglesa»[2] . Pero su profundo desacuerdo excede con mucho a sus enfrentamientos directos. Cada uno de ellos expresaba una visión del mundo que entraba en profundo conflicto con la otra por algunas de las cuestiones más importantes del pensamiento político democrático-liberal. A pesar de que los amplios argumentos de la época no podían aprehenderse en su totalidad en el debate entre Burke y Paine, las cuestiones importantes que estaban en juego pueden entenderse mucho mejor examinando cuidadosamente las ideas de estos dos hombres. Y, sin embargo, los términos y ámbitos precisos de su desacuerdo (especialmente en asuntos no relacionados con la Revolución Francesa) permanecen en gran medida sin investigar.

Este libro tratará de examinar el desacuerdo entre Burke y Paine para con ello poder aprender de la política de su tiempo y del nuestro. Con este fin, se explorará la disputa Burke-Paine no sólo a través de su discrepancia sobre la Revolución Francesa, sino también recurriendo a los escritos y a la correspondencia de ambos hombres, diseccionando las opiniones de cada uno acerca de la historia, naturaleza, sociedad, razón, instituciones políticas, libertad, igualdad, derechos y otras cuestiones básicas, y buscando las premisas que informaban lo que cada uno de ellos entendía por vida política. Se argumentará que tanto Burke como Paine ofrecen argumentos coherentes y en su mayoría internamente consistentes sobre la naturaleza de la sociedad y la política, y que las razones de cada uno se ven muy esclarecidas al contrastarlas con las del otro. Se demostrará que los diferentes argumentos de Burke y Paine están vinculados sobre todo por el desacuerdo sobre la autoridad de un pasado concreto en la vida política, y este desacuerdo trata de muchísimo más que de una aburrida y simple disputa entre tradición y progreso.

El conservadurismo reformista de Burke y el progresismo restaurador de Paine son más complejos y coherentes de lo que podrían parecer al principio, y una reflexión cuidadosa de ambos puede aclarar los términos de nuestros propios debates, especialmente la línea divisoria fundamental de nuestra política. Como Burke y Paine nos mostrarán, la línea entre progresistas y conservadores realmente divide a dos tipos de liberales y dos visones diferentes de la sociedad liberal[3] .

Puede resultar extraño buscar argumentos filosóficos en las palabras de dos hombres tan profundamente involucrados en la política diaria. No estamos acostumbrados a que los actores políticos también sean teóricos políticos. En la época de Burke y Paine dichos actores desde luego eran algo más habituales —ya que tanto en Gran Bretaña como en América había políticos que escribían y pensaban como filósofos— pero aún entonces eran una rareza. Y debido a que casi todos los panfletos, discursos, cartas y libros de Burke y Paine fueron escritos con un propósito político inmediato en mente, aun cuando escribían argumentaciones más extensas, los estudiosos de la obra de ambos hombres han discutido sobre cuestiones muy básicas a lo largo de los siglos.

En el caso de Burke, la principal pregunta ha sido si tuvo un conjunto estable de ideas a lo largo de su vida o si la Revolución Francesa le cambió de alguna manera. Como veremos, Burke pasó las dos primeras décadas de su carrera política defendiendo varios tipos de reformas: de las finanzas del gobierno británico, el tratamiento de las minorías religiosas, la política comercial, etc. Pasó mucho tiempo luchando contra la inercia de la política británica. Pero tras la Revolución Francesa, Burke se convirtió en un defensor acérrimo de las tradiciones políticas de Gran Bretaña, ya que le preocupaba que ésta pudiera ser importada a la isla. Se opuso enérgicamente a cualquier intento de debilitar el poder del monarca y de la aristocracia, y advirtió en contra de la aplicación de reformas políticas fundamentales (como avances hacia una mayor democratización) que pudieran desanclar la nación de sus inveteradas tradiciones. Por lo tanto, en ocasiones se le ha acusado de cambiar sus ideas más básicas para volverse en contra de sus expartidarios y amigos. La acusación ya se formuló por primera vez durante su vida (expresada por Paine, entre otros), y ha sido repetida por algunos de los biógrafos e intérpretes de Burke desde entonces.

Pero un cambio de estas características ofrecería una imagen distorsionada de sus ideas, tanto anteriores como posteriores, y obviaría los argumentos que ofreció como reformista y conservador de la tradición política del Gran Bretaña. Dichos argumentos siempre versaron sobre la necesidad de encontrar un equilibrio entre la estabilidad y el cambio, una búsqueda que, como veremos, se hallaba en el centro de las ambiciones de Burke. En las palabras finales de sus *Reflexiones sobre la revolución en Francia* , donde claramente preveía la acusación de inconsistencia que se avecinaba, Burke se describía a sí mismo como «alguien que desea conservar el orden, pero que quisiera hacerlo variando los medios para asegurar la unidad de su propósito, y que cuando el equilibrio del barco en que navega pueda ser amenazado por llevar una sobrecarga en uno de sus lados, está dispuesto a aportar el pequeño peso de sus razones al otro lado, a fin de que el navío pueda preservar su estabilidad»[4] .

Esta imagen de un hombre que busca equilibrar su barco —o equilibrar su país en un mar de dificultades— frente a las diversas amenazas a su preciado equilibrio, tiene sentido a la luz de las diversas causas y argumentos defendidos por Burke a lo largo de su prolífica vida. Fue un reformista cuando algunos elementos de la Constitución británica amenazaban con sofocarla enteramente. Fue un preservador cuando le parecía, en palabras de David Bromwich, que «la revolución es el enemigo último de la reforma»[5] . Para Burke, el equilibrio no es estancamiento, sino más bien una forma de pensar sobre el cambio y la reforma, y sobre la vida política en general. Como veremos, era una metáfora central de su pensamiento político.

Por otro lado, en el caso de Thomas Paine, la pregunta principal que ha dividido a los estudiosos ha sido todavía más profunda: ¿Es Paine realmente un filósofo político o sólo un panfletista y agitador particularmente apasionado? A pesar de que su habilidad retórica es incuestionable, la seriedad de Paine —su enfrentamiento con las verdaderas ideas políticas— en ocasiones ha sido puesta en duda. Los críticos de su propio tiempo lo tachaban de creador de eslóganes incendiarios o, como dijo el propio Burke, un hombre «sin siquiera una moderada porción de conocimiento de ningún

tipo»[6] . Y desde entonces algunos estudiosos han repetido la acusación de que Paine aportaba más calor que luz a los temas que abordaba.

Sin embargo, estas acusaciones siempre han estado cargadas de un matiz de esnobismo bastante revelador. Las lanzaron opositores políticos que consideraban la filosofía de Paine poco seria y que, por lo tanto, tendían a considerar a sus defensores —especialmente aquellos que no responden a la descripción tradicional del filósofo con estudios— como poco serios también. Desde luego, Paine no era el erudito intelectual que era Burke. Su educación formal era mínima y su compromiso con la tradición filosófica occidental mostraba las reveladoras aristas sin pulir del autodidacta. Se puede llegar a tener la sensación de que Paine sentía cierto placer sarcástico en su peculiar alarde, aunque claramente falso, de que en todos sus prolíficos años de escritura «ni he leído libros, ni he estudiado las opiniones de otras personas; he pensado por mí mismo»[7] . (Thomas Jefferson, amigo de Paine, siempre repetía una versión de este ambiguo elogio al decir que Paine siempre «pensaba más que leía»)[8] . Ciertamente, los escritos de Paine están sorprendentemente exentos (aunque para nada totalmente) de referencias explícitas a grandes pensadores del pasado. Tampoco había tenido la intensa y prolongada exposición a la política práctica de la que Burke sí podía presumir.

Y sin embargo, el sobredimensionado papel de Paine en la Guerra de Independencia de los EE.UU. y en la respuesta del mundo angloparlante a la Revolución Francesa no fue un mero accidente; tampoco tuvo que ver que fuera el momento adecuado ni que fuera una consecuencia de su extraordinaria escritura. Al contrario, el gran poder retórico de Paine provenía de su capacidad para atraer incluso a lectores de escasa educación y ponerlos en contacto con cuestiones filosóficas profundas y de dar a esas cuestiones una inmediatez e intensidad que pocos pensadores políticos podían igualar. Paine pensaba que la política se movía por principios y creía que los sistemas políticos tenían que responder a los ideales filosóficos correctos, sobre todo a la igualdad y a la libertad. Independientemente de lo bien consolidados que estuvieran o lo grandiosos que pudieran ser, independientemente de lo profundas que fueran sus raíces, todos los regímenes debían ser evaluados por su éxito al lograr promover estos bienes

humanos básicos. Así, los principios políticos y su materialización en acciones políticas son clave en la enseñanza de Paine y ocupan en sus escritos una posición incluso más prominente que en los de Burke. En una carta en 1806, Paine escribía sobre sí mismo: «Mi motivación y objeto en todos mis trabajos políticos, comenzando por *El sentido común* , mi primer trabajo publicado, ha sido rescatar al hombre de la tiranía y de los falsos sistemas y falsos principios de gobierno, y permitirle ser libre y establecer un gobierno por sí mismo»[9] . Paine buscaba las teorías e ideas subyacentes a la vida política, y argumentaba que sólo un gobierno que responde a las teorías e ideas correctas puede reivindicar algún tipo de legitimidad.

Precisamente porque Burke y Paine eran tanto filósofos políticos como actores políticos, su disputa abre una ventana a los orígenes de nuestro propio orden político. Nos ayudan a ver cómo los tipos de argumentos aducidos en el fragor de un debate político se relacionan con los tipos de argumentos que se hacen en la calma del estudio filosófico. Y nos ayudan a entender cómo sucedieron las divisiones que se pueden observar hoy en la política diaria.

A Burke siempre le molestó la idea de que a él y a Paine se les entendiera juntos; en una carta a su amigo William Elliott se quejaba de ese molesto «Ciudadano Paine, que, según dicen, caza en pareja conmigo»[10] . Pero por muy aburridos que pudieran estar el uno del otro, como mejor se entienden Burke y Paine realmente es como contrapartes. Al igual que los dos grandes partidos en nuestras disputas políticas, ambos continúan hasta hoy cazando en pareja. Así que unámonos a ellos en la cacería y veamos qué podemos aprender de ellos, de su tiempo y del nuestro.

Capítulo 1

Dos vidas en la arena política

Una noche del 18 de agosto de 1788, dos de los combatientes más fieros de los grandes debates políticos de la época de las revoluciones se sentaron juntos a cenar. A pesar de haber expresado ideas políticas profundamente contrapuestas durante más de una década, aún no eran muy conscientes del grado de profundidad de sus diferencias, y el tiempo que pasaban juntos, según todos los relatos, era agradable y amistoso. «Sólo voy a cenar con el duque de Portland y con el gran americano Paine», había escrito Edmund Burke ese mismo día a un amigo[11] . «Teniendo en cuenta el papel que el Sr. Burke ha desempeñado en la Guerra de Independencia de los EE.UU. —escribiría Thomas Paine— es natural que lo considere un amigo de la humanidad; y […] nuestra relación comenzó sobre esa base»[12] . Su relación terminaría sobre una base muy diferente, y su desacuerdo —que pronto explotaría abiertamente a causa de la Revolución Francesa— no sólo ayudaría a definir la política de su época, sino que también resonaría a través de los siglos en todo el mundo.

Es tentador pensar en esos dos compañeros que decidieron cenar juntos aquella noche de verano como personificaciones de las ideas con las que hemos aprendido a identificarlos, y quizá nos preguntemos cómo podían tolerarse el uno al otro, dadas sus diferencias. Sin embargo, los seres humanos son más que la suma de sus opiniones, y antes de poder pasar a considerar las que Burke y Paine representaban, debemos descubrir quiénes eran y adquirir un aroma de la época que les tocó vivir. Hacer ambas cosas nos ayudará a entender cómo hombres con diferencias tan profundas podían encontrarse uno con otro como si fueran algo parecido a compañeros de viaje, cuando no como almas afines.

Burke y Paine eran figuras poco comunes en una época poco común. Los dos fueron hombres de origen humilde que se convirtieron en mentes brillantes. Los dos fueron extranjeros que se transformaron a sí mismos, a fuerza de intelecto y personalidad, en los más grandes defensores de una sociedad en la que no habían nacido. Los dos fueron agitadores y maestros en retórica política y fueron conocidos tanto por la fuerza de sus argumentos como por el poder de sus palabras. Y en todos los sentidos, Burke y Paine fueron hombres de su tiempo, aunque discreparan rotundamente sobre lo que su época representaba y hacia dónde conduciría su política.

El final del siglo XVIII a menudo aparece cubierto con un halo casi místico en nuestra imaginación política. Fue una edad rebosante de imponentes personalidades políticas que, de alguna forma, consiguieron ser simultáneamente estadistas y filósofos. Thomas Paine tenía conocidos y amigos de la talla de George Washington, Thomas Jefferson, James Madison, James Monroe y muchas otras leyendas pertenecientes a la generación que fundó los Estados Unidos. Consideraba a Benjamin Franklin como una especie de padrino, y Franklin describió una vez a Paine como su «hijo político adoptivo». Burke también conocía bien a Franklin, ya que lo había tratado durante el desempeño de su cargo como representante de las colonias americanas en Londres. Éste también tenía amigos en los principales círculos intelectuales británicos, como el gran escritor y moralista Samuel Johnson, el historiador Edward Gibbon y el filósofo y economista Adam Smith, y básicamente conocía a cada parlamentario y personalidad política desde los tiempos del rey Jorge III en adelante.

Esta profusión de genios filosóficos y prácticos no surgieron juntos por casualidad. Aparecieron en respuesta a las profundas fluctuaciones sociales y políticas de esa época. Incluso un siglo después de que la Revolución Gloriosa de Inglaterra hubiera reestablecido la monarquía protestante de forma estable en Londres, las tensiones por motivos de religión continuaban hirviendo bajo la superficie en todo el mundo angloamericano. E incluso antes de que las revoluciones americana y francesa hiciesen añicos el orden reinante en Europa, se hizo evidente para todo el mundo que el desafío que las ideas ilustradas de libertad e igualdad planteaban a las tradiciones

políticas del continente, junto con lo que la gradual aparición del sistema de producción industrial representaría para los acuerdos económicos de la aristocracia, darían como resultado profundos y duraderos cambios a ambos lados del Atlántico.

La naturaleza y las características de esos cambios estaban en el centro mismo del debate en el que Burke y Paine adoptarían roles protagónicos. Pero ninguno de ellos era en absoluto el candidato natural para el papel que le tocó interpretar.

«Un joven llamado Burke»

Edmund Burke nació en Dublín, Irlanda, lo más probable es que fuera en enero de 1729[13] . Su padre fue un eminente (aunque nunca adinerado) abogado protestante, y su madre era católica de la familia Nagle, procedente del condado de Cork. En la Irlanda de aquellos tiempos los matrimonios mixtos como éste no eran algo inusual, pero tampoco eran algo común. Tener una esposa católica significaba que el padre de Burke, Richard, nunca podría alcanzar la cúpula de la sociedad dublinesa y que las divisiones religiosas (que se traducían, al igual que ahora, en divisiones económicas y políticas) en Irlanda nunca estarían lejos de Edmund en su infancia. Nació el mismo año en que Jonathan Swift describió la miserable vida de los irlandeses pobres en su libro *Una humilde propuesta* . Aunque la familia de Burke siempre vivió razonablemente bien, Burke fue testigo de la verdadera pobreza a su alrededor. En ocasiones, sobre todo durante las largas visitas a los familiares católicos de su madre que vivían en zonas rurales, llegó a ver auténticas penurias hasta un grado apenas imaginable para aquellos aristócratas ingleses que conocería más adelante en su vida.

Como era costumbre entre los matrimonios mixtos irlandeses de ese tiempo, Burke y sus dos hermanos se criaron en la fe anglicana de su padre, mientras que su hermana fue educada según la fe católica. La educación temprana de Burke se desarrolló en un internado cuáquero donde mostró una precoz aptitud para la poesía y la filosofía. En una época donde los amargos enfrentamientos (tanto en Inglaterra como en Irlanda) entre la iglesia anglicana oficial, el catolicismo y las sectas protestantes disidentes (como los cuáqueros), eran algo común, Burke consiguió recorrer los tres

círculos en sus primeros 15 años. La experiencia de ver dogmas diferentes que en la práctica no se aplicaban por los lazos de afectividad familiar y respeto entre vecinos fueron muy instructivos para él. Parecería que le dejaron un arraigado sentimiento de que la vida era más complicada en la práctica que en la teoría, y que esto era algo positivo. Su educación universitaria, en el prestigioso Trinity College de Dublín, fundamentó en el conocimiento clásico y en una refinada apreciación de la filosofía y el arte ese sentimiento de complejidad casi indescriptible acerca de las comunidades realmente existentes.

Aunque Burke pasaría la mayor parte del resto de su vida en Inglaterra, estas lecciones tempranas en Irlanda —junto con su distintivo acento irlandés— nunca le abandonaron. Le ayudaron a diferenciar siempre los ideales políticos abstractos y la vida real tal y como se vivía. Siempre retuvo el sentimiento de que los acuerdos que se construyen lentamente desde reservas de confianza, sentimientos cálidos y moderación, pueden permitir a la gente convivir incluso frente a tensiones sociales, opresión política y dificultades económicas.

Su crianza y educación irlandesa también le dejaron un profundo amor por el lenguaje, en concreto por la palabra escrita. Cuando acabó la carrera en el Trinity College, se fue a Londres, supuestamente para estudiar Derecho a instancias de su padre, aunque abandonó sus estudios jurídicos al poco tiempo para seguir su sueño de unirse a las filas de los grandes intelectuales de la ciudad, haciéndose escritor de las grandes cuestiones públicas. Londres era un hervidero de debates filosóficos y políticos, en su mayoría desarrollados a través de panfletos —largos ensayos de opinión (la mayor parte de los cuales hoy se considerarían libros breves)— publicados y vendidos a precio muy bajo, y que a menudo se respondían unos a otros buscando fundamentar en principios más profundos alguna cuestión política inmediata. Estos panfletos rápidamente recorrían la vida cultural que cada vez más se desarrollaba en los cafés de Londres, y generaban un estimulante clima de tensa participación en la filosofía y la política.

Desde su primera publicación —un largo panfleto llamado *Vindicación de la sociedad natural* publicado en 1756— Burke abordaba cuestiones fundamentales de la vida política y revelaba su tendencia a apartarse del

potencialmente corrosivo radicalismo. Su *Vindicación* es una sátira sobre el estilo de argumento empleado por lord Bolingbroke, un importante político y filósofo fallecido unos pocos años antes, pero cuyo último libro, *Letters on the Study and Use of History* , acababa de ser publicado póstumamente. El libro había destacado por su crítica de la religión, incluyendo la religión oficial del Estado. Bolingbroke había argumentado que todas las religiones organizadas son esencialmente artificiales y, por tanto, infundadas, y que sólo una religión simple y natural (o deísmo) que no se atribuya el acceso a la verdad revelada sino que meramente exprese su gratitud a Dios por el mundo natural puede ser legítima. Trazaba una fuerte distinción entre creencias «naturales» y «artificiales», defendiendo las primeras en nombre de la ciencia racional y rechazando las últimas como un dogma sin base alguna. Burke, en su sátira crítica, emulaba el estilo y los argumentos de Bolingbroke, pero lo aplicaba a la política, sugiriendo que debían abandonarse todas las instituciones sociales artificiales. Buscaba mostrar adónde podían conducir estas formas de argumentación si se les permitía proceder hasta su conclusión lógica, lo que sugería que los argumentos que pretendían socavar la religión apelando a una idea simple de la naturaleza frente a las instituciones tradicionales, también podían socavar toda autoridad política y pertenencia social, deshaciendo así todos los lazos que mantienen unidas a las sociedades.

«Lo notable del primer ejercicio de Burke —escribía su gran biógrafo del siglo XIX, John Morley— es su discernimiento del importante hecho de que tras las perturbaciones intelectuales de la esfera de la filosofía, y las ruidosas agitaciones de la esfera de la teología, acechaba silenciosamente una fuerza capaz de sacudir todo el tejido de la misma sociedad civil»[14] . Burke pensaba que el escepticismo cáustico y simplista de todas las instituciones tradicionales, supuestamente fundamentado en un racionalismo científico que no daba nada por sentado sino que de hecho ignoraba deliberadamente la verdadera complejidad de la vida social, no era lo adecuado para estudiar la sociedad, e incluso podía resultar peligroso si se aplicaba a ella. Burke advertiría y lucharía contra esta fuerza el resto de su vida.

La *Vindicación* de Burke había mostrado su temprana tendencia a escribir sobre asuntos filosóficos serios que tuvieran implicaciones políticas y

sociales y, sin embargo, lograba hacerlo distanciándose de la política diaria. Esto se hizo todavía más evidente al año siguiente, 1757, cuando Burke publicó su trabajo más eminentemente teórico y su único libro realmente: *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello* . Se trataba de un penetrante, aunque peculiar, libro de estética; el estudio de la experiencia humana sobre la belleza. Burke buscaba explicar la diferencia entre lo hermoso (o bien formado) y lo sublime (o atrayente) fundamentándolo en la diferencia entre el amor y el temor. Se trataba de una contribución sorprendentemente original al prolongado debate entre filósofos británicos sobre las fuentes de la percepción y experiencia humanas, y abría una puerta a las emergentes sensibilidades políticas del joven Burke. Éste sostiene que la naturaleza humana depende de una edificación e instrucción emocional, no sólo racional, una idea que se volvería decisiva en su insistencia de que el gobierno debe funcionar de acuerdo con las formas y tradiciones de vida de una sociedad y no sólo según principios abstractos sobre la justicia. «La influencia de la razón en la producción de nuestras pasiones no es ni mucho menos tan decisiva como se cree comúnmente»[15] , escribe Burke. Nos mueve algo más que la lógica, y por tanto la política debe responder a algo más que a fríos argumentos.

Ambos trabajos disfrutaron de un éxito moderado y le ayudaron a hacerse un nombre en los círculos literarios de Londres. Fue uno de los primeros miembros del animado círculo de Samuel Johnson —que incluía al famoso pintor Joshua Reynolds, Edward Gibbon, el actor David Garrick, el novelista Oliver Goldsmith, James Boswell (que más tarde escribió una conocida biografía de Johnson), y otras destacadas personalidades de la época— y se consideraba, por encima de todo, un escritor más que un filósofo político, a pesar de que sus escritos siempre tendieron a centrarse en cuestiones políticas y filosóficas. El autor y político Horace Walpole se cruzó en 1761 con el todavía precoz Burke en una cena de gala y ofreció una elocuente descripción de éste. Entre los invitados, escribía Walpole en su diario personal, había «un joven llamado Burke, autor de un libro que sigue el estilo de lord Bolingbroke, que es muy admirado. Es un hombre sensato pero aún no se le ha pasado el *autorismo* , pues piensa que no hay nada tan encantador como un escritor y como ser uno de ellos. Ya aprenderá»[16] .

Burke, efectivamente, aprendió al aventurarse en la política, algo que al principio hizo sobre todo por razones prácticas. A finales de 1761, ya casado y padre de un hijo, necesitaba un medio de vida estable, así que dejó de lado sus ambiciones literarias. Aceptó un trabajo como secretario personal de William Gerard Hamilton, un ambicioso congresista que pronto se convirtió en jefe de la Secretaría de Irlanda del gobierno británico (y se llevó a Burke consigo). Este puesto trasladó a Burke a su lugar de nacimiento durante algún tiempo y le permitió tener una visión aún más directa de las intensas tensiones religiosas que pugnaban en el alma de Irlanda. Durante sus numerosos años en la política británica, Burke nunca quiso que lo considerasen como alguien demasiado inmerso en la cuestión irlandesa, dadas sus raíces, pero tampoco era capaz de abandonarla. Su familia de religión mixta, junto con su experiencia con Hamilton, le habían convertido en un acérrimo defensor de los derechos fundamentales de los católicos en Irlanda, a menudo en su propio detrimento.

Tras tres años en el puesto, Burke dejó de trabajar para Hamilton y, a través de conocidos comunes, se convirtió en secretario personal del marqués de Rockingham, el gran líder de los *whigs* , que se convertiría en primer ministro —aunque por poco tiempo— y en el principal padrino político y amigo de Burke. Rockingham inmediatamente advirtió el inmenso talento y valor de Burke, su erudición, su prudencia y sus considerables habilidades retóricas. Le condujo a los círculos internos de la política *whig* , y en 1765 lo dispuso todo para que obtuviera un escaño en la Cámara de los Comunes: la gran arena de Burke para las tres décadas siguientes.

Desde entonces hasta su muerte en 1797, Burke estaría inmerso en la vida política de su país y se dedicaría a lograr que éste superase la asombrosa y casi interminable sucesión de crisis y demás desafíos de la época, adoptando apasionadas posturas en público sobre las grandes cuestiones de ese tiempo: los problemas religiosos y políticos de Irlanda, la Guerra de Independencia de los EE.UU. y sus repercusiones, la buena y mala gestión británica de la India, las polémicas reformas del sistema parlamentario y electoral británico, el monumental desafío planteado por la Revolución Francesa y la guerra europea que se desató a continuación de ésta. A pesar de que Burke no ocuparía ningún puesto ejecutivo de importancia y de que, de hecho, pasaría la mayor parte de su tiempo en el Parlamento en la

oposición, su voz rápidamente se convertiría en una de las más prominentes y reconocibles de la política británica, y su escritura demostraría ser fundamental en los grandes acontecimientos de la época.

Como asesor de los líderes de los *whigs* , Burke se consolidó como una de las principales voces del partido y, ciertamente, pronto se convirtió en el principal defensor del lugar que los partidos políticos debían ocupar en la vida política británica. En un panfleto de 1770, *Pensamientos sobre la causa de los descontentos actuales* , escrito en el contexto de un escándalo por el excesivo papel del rey Jorge III en los nombramientos del gobierno y en la concesión de cargos públicos, Burke sostenía que los partidos políticos no eran, como insistía la gente, facciones que competían entre sí por sus propios intereses, sino que eran conjuntos de personas unidos por una visión del bien común para el conjunto de la nación. El partidismo, insistía, no sólo era inevitable sino que era beneficioso, ya que ayudaba a organizar la política, dividiéndola en campos definidos por prioridades diferentes sobre lo que era mejor para el país. Este popular panfleto y otros como él en ese periodo, ya mostraban señales inequívocas de la filosofía política particular de Burke, donde reclamaba un gobierno prudente y atención a los sentimientos (y no sólo a las necesidades materiales) de las personas y al reverenciado estatus de las instituciones sociales y políticas. La reforma política, según él, debería tener estos factores en cuenta y proceder de forma gradual y respetuosa en lo concerniente a ellos.

El panfleto también ponía de manifiesto el inmenso talento para la retórica de Burke, que demostraba no sólo su capacidad para componer epigramas, sino también una visión sostenida y coherente de la vida política y la sociedad expresada con una claridad y consistencia extraordinarias. Como Burke dijo más tarde al describir las aptitudes que debía reunir un estadista, éste debía combinar una «disposición a preservar lo que ya hay y una habilidad para mejorarlo»[17] . Y esto siempre se veía reforzado por una escritura poderosa y memorable que llenaba al lector de imágenes e ideas.

Durante este periodo, Burke también dedicaba gran parte de su tiempo y energía a la reforma parlamentaria y financiera. Los frecuentes escándalos desatados a causa de la mala gestión pública y la corrupción perjudicaban la fe de la gente en el gobierno, y a Burke le preocupaba que una respuesta

excesiva de sus compañeros parlamentarios a los escándalos pudiera amenazar el régimen mixto de Gran Bretaña. El derroche de dinero de la monarquía (sobre todo en el enorme personal del rey y sus costosas residencias) era una gran preocupación y, para eliminarla, Burke propuso reorganizar la financiación del sistema. También buscaba simplificar el complejísimo Código Penal británico (que, en su opinión, asignaba castigos totalmente excesivos a delitos menores) y suavizar el castigo a los deudores. Burke era plenamente consciente de que las sociedades cambian constantemente y de que, por tanto, sus leyes también debían cambiar. Pero en todos los casos proponía reformas graduales y progresivas en lugar de que fueran radicales o de base, y siempre exigía respeto para las instituciones y formas ya existentes. El cambio constructivo requiere estabilidad, así que los reformadores siempre deben ser cuidadosos. «Me dirijo a ello con un temblor que agita hasta la fibra más profunda de mi ser», dijo ante la Cámara de los Comunes en referencia a sus reformas financieras. «Siento que me involucro en una empresa… lo más completamente adversa que se pueda imaginar a la inclinación y temperamento de mi mente»[18] .

Burke no era un demócrata entusiasta, rechazaba la idea de que un miembro de los Comunes simplemente debiera expresar las opiniones de aquellos que le pusieron ahí, y en 1774 llegó a decirle a un público formado por sus propios electores que les debía su juicio más que su obediencia[19] . Pero a pesar de toda la pasión que dedicaba a la causa de preservar las preciadas instituciones británicas, en esos primeros años en el Parlamento Burke fue, por encima de todo, un reformista —de política financiera y política comercial, de las leyes que restringían la libertad de los disidentes católicos y protestantes, y de las leyes penales—. También se oponía al comercio de esclavos por considerarlo inhumano e injusto y se resistía a las intervenciones indebidas de la Corona en la política.

Respecto a la crisis americana, que llegó a su punto culminante a mediados de 1770, la postura de Burke conservaba esta mezcla de inclinaciones hacia la preservación y la reforma. Según su punto de vista, la administración *tory* de lord North había actuado imprudentemente al tratar de pagar las deudas de guerra de Gran Bretaña imponiendo nuevos impuestos a los americanos sin consultarles. Las personas que discutían sobre si el Parlamento tenía

derecho a gravar a las colonias americanas —la pregunta que prácticamente todos a ambos lados del debate se hacían— se equivocaban de pregunta. El Parlamento efectivamente tenía ese derecho, Burke apuntó, pues su prerrogativa jurídica para gobernar el imperio era incuestionable. Pero disponer de ese derecho no significaba que el Parlamento estuviera obligado a ejercerlo o que hacerlo fuese una actitud inteligente por parte del gobierno. En el gobierno de los seres humanos, argumentó, no se trata de aplicar fríamente normas y principios, sino de establecer sentimientos y lazos cálidos para generar una comunidad lo más fuerte y unida posible. No hay duda de que Londres podía trabajar con los americanos para generar mayores ingresos en lugar de exigirles su aceptación.

«La política debería ajustarse no al razonamiento humano sino a la naturaleza humana, de la cual la razón es sólo una parte, y de ningún modo la parte más grande», dijo Burke[20] . Los americanos, sostenía en su *Discurso para la conciliación con las colonias* , con el tiempo habían desarrollado una sólida costumbre de libertad y un espíritu independiente, y si habían de ser gobernados como británicos, habría que hacer algún esfuerzo para adaptar su carácter. De esta forma, Burke entraba en conflicto con los partidarios más fervientes de la independencia americana (entre ellos Thomas Paine) al negar sus derechos y principios más básicos. Derechos y principios que rechazaba no sólo por falsos en esa instancia, sino también como inapropiados para el criterio político en general. Burke ciertamente creía que los derechos políticos tenían una importancia básica, pero pensaba que los derechos no se podían separar de las obligaciones sociales y, por tanto, no podían entenderse del todo separadas de las circunstancias concretas de cada sociedad concreta en cada momento concreto. Los liberales más radicales de su tiempo trataban la política como si fuera una especie de geometría filosófica —pensaba—, aplicaban principios y postulados para llegar a la solución correcta, pero las sociedades reales no funcionan —o al menos no funcionan bien— así. Y sin embargo, en esta cuestión se puso del lado de los radicales, concluyendo finalmente que si la administración de North no era capaz de gobernar prudentemente a los americanos, debía dejarlos libres por el bien del imperio.

Con estos discursos comenzamos a entender el sentido de riqueza que Burke le otorgaba a la sociedad y a la política. Especialmente evidente es su comprensión de cómo gestionar apropiadamente el cambio político para equilibrar el deseo de justicia y la necesidad de estabilidad social, un asunto que, como se verá, a menudo era lo primordial en su mente. En los años que siguieron a la guerra americana, esta forma de pensar hizo que Burke continuara restringiendo y resistiendo los abusos de poder del gobierno. «El gobierno —escribió— está profundamente interesado en cualquier cosa que, aunque sea a costa de una incomodidad temporal, pueda finalmente tender a tranquilizar las mentes de los súbditos y a conciliar sus afectos»[21] . Cuando se ejerce un poder excesivo e innecesariamente molesto se pueden socavar estos afectos, y esta idea empujó a Burke a preocuparse por la excesiva implicación del rey en la política a principios de 1760, por la innecesaria irritación de los americanos a finales de esa década y entrados ya en 1770, y por los abusos cometidos por los británicos contra los nativos de la India en la década de 1780. Acerca de esta última preocupación, Burke incluso inició en 1787 un extenso, aunque finalmente inútil, procedimiento de destitución de Warren Hastings, primer gobernador general de la India. Todo esto revela que Burke era un destacado reformista, aunque por otras razones que las que seguían la mayoría de sus compañeros en ese sector. Nunca fue un modernizador radical, como algunos de sus compañeros *whigs* , pero trabajaba con estos elementos más radicales cuando consideraba que sus esfuerzos podían contrarrestar un abuso de poder.

Pero el abuso de poder no era el único disolvente sentimental que impedía tener una sociedad fuerte y feliz. La corrosión de los sentimientos públicos, de los lazos mutuos y de la dignidad fundamental del ser humano resultantes de reducir la política a derechos y principios abstractos, podía ser igual de cáustica. En efecto, como Burke había dicho en su primer trabajo publicado, a la larga, dicha corrosión podía ser mucho más peligrosa porque tendía a alentar una actitud radical hacia la política. Ante todo, ésta trata de personas concretas que viven juntas, más que sobre la aplicación de normas generales. Este énfasis provocó que Burke se opusiera al tipo de liberalismo expuesto por muchos de los reformistas radicales de su tiempo. Argumentaban con el lenguaje de los derechos naturales dimanados de las reflexiones sobre un estado de naturaleza individualista y buscaban aplicar

los principios de este enfoque directamente a la vida política. «No entro en esas distinciones metafísicas —decía Burke en su discurso *De los impuestos americanos* —, odio hasta las palabras que las designan»[22] .

Esta forma de pensar acerca de la política convierte a Burke en un reformista de instituciones problemáticas receloso del cambio radical y en un preservador de las tradiciones veneradas receloso del abuso de poder. Para alguien familiarizado únicamente con sus posturas finales acerca de cuestiones concretas y no con el razonamiento que ofrecía para explicarse, el Burke de finales de 1780 —cuando Thomas Paine lo conoció— habría sido difícil de leer y fácil de malinterpretar. Y el propio Paine, gracias al camino poco corriente que le llevó a la notoriedad, no resultaba sencillo de captar.

«Un joven valioso e ingenioso»

Thomas Paine nació en enero de 1737 en Thetford, al sur de Inglaterra. Su padre, artesano corsetero de profesión, era cuáquero y su madre anglicana. Paine fue bautizado según la fe de su madre ya que pensaron que quizá esto le abriría más puertas en el futuro, pero el padre era de los dos el más religioso y practicante, y el joven Thomas a menudo lo acompañaba a las reuniones cuáqueras. Aunque de adulto Paine criticó la austeridad de los cuáqueros (una vez dijo, bromeando, que si Dios hubiese consultado a los cuáqueros durante la creación, todas las flores del mundo serían grises), es evidente igualmente que su severo moralismo le marcó profundamente. Durante toda su vida mantuvo fuertemente arraigada la creencia de que las leyes de la justicia son claras y simples, que muestran una preferencia por el débil antes que por el fuerte, y que no hay excusa para ignorarlas.

Mientras que el matrimonio mixto formado por los padres de Burke le hizo pensar en la complejidad de la sociedad, la experiencia de Paine parece que le dejó con la impresión de que las disputas religiosas, en última instancia, no tenían sentido, y que era la moralidad —que según él era diferente de la religión— lo que de verdad importaba. «Mi religión [es] hacer el bien», escribió más tarde[23] .

El padre de Paine siempre tuvo trabajo estable, pero sólo el suficiente como para mantener a la familia en el umbral de la pobreza. Inteligente y aficionado a la lectura, Thomas fue admitido en una escuela primaria con siete años. Sus padres escatimaban en gastos para poder mantener a su único hijo en la escuela, pero a pesar de ello no pudieron pagarle más de cinco años de escolaridad. Estos años serían su única educación formal (no obstante, Paine fue un autodidacta devoto desde entonces)[24] . Después de trabajar como aprendiz del oficio de su padre, pasó un breve periodo en Londres —trabajando en su oficio durante el día y disfrutando de los cafés literarios de la ciudad durante la noche— y durante unos meses incluso consiguió ganar algún dinero extra como corsario en un buque de guerra en la Guerra de los Siete Años. Al necesitar un trabajo más estable decidió irse de Londres, y se fue primero a Dover y luego a comenzar su propio pequeño negocio corsetero en la ciudad de Sandwich, al sudeste de Inglaterra. A Paine no le gustaba mucho su trabajo pero le ofrecía un sustento, y utilizaba cada segundo de su tiempo libre para leer, sobre todo libros de poesía, historia y ciencia. En 1759 se casó con Mary Lambert, que había estado trabajando como doncella en la ciudad.

Así, parece que Paine comenzó el viaje de su vida como un inglés de clase obrera. Pero en 1762, tras la trágica muerte de su mujer y de su hijo durante el parto, su mundo se volvió del revés. Invadido por una tristeza desesperada, abandonó su profesión y la soledad de su casa para convertirse en recaudador de impuestos, un recaudador de impuestos itinerante sobre productos básicos como el café, té o alcohol.

El sector dedicado a la recaudación de impuestos era famoso por la corrupción. Los recaudadores ganaban muy poco y debían llevar a cabo la ingrata y desafiante tarea de enfrentarse a comerciantes populares por impuestos atrasados e incluso combatir el contrabando y la especulación en el mercado negro. Muchos de sus compañeros de profesión aceptaban sobornos (el propio Paine fue acusado de cometer una ilegalidad cuando alquiló una habitación a un comerciante de su jurisdicción). Esta experiencia lo concienció del potencial de corrupción del gobierno y del abuso contra los trabajadores, una idea que ya no lo dejaría.

Con este trabajo pudo comenzar a reconstruir su vida, hizo amigos entre sus compañeros y en 1771 se casó por segunda vez. Pero las duras condiciones de trabajo fueron demasiado. En 1772, mientras trabajaba en East Sussex, Paine se unió a una iniciativa de sus compañeros recaudadores para presionar al Parlamento para que les pagasen más y les tratasen mejor. Paine se había creado la reputación de ser un recaudador de impuestos excepcionalmente leído y con grandes dotes para expresarse bien, y sus compañeros le confiaron la redacción de su caso y su presentación ante los miembros del gobierno. Pudo así saborear por primera vez la emoción de la actividad política que, a su vez, le condujo a escribir su primer panfleto político: de unas veinte páginas, se titulaba *La cuestión de los empleados de arbitrios* , que fue recibido con gran entusiasmo por sus compañeros.

Al igual que sus famosos escritos posteriores, este panfleto contenía una mezcla fascinante de cuidadosos argumentos jurídicos, hechos y cifras detalladas, así como pasajes de retórica apasionada y, en ocasiones, poderosamente bella. También le permitió dar salida a su propia experiencia de pobreza e incluso de desolación ante la muerte de su primera mujer. La respuesta de Paine al argumento de que los recaudadores de impuestos podían encontrar formas de apañarse con el sueldo que el gobierno les pagaba fue clamoroso: «Aquel que nunca haya pasado hambre puede argumentar elegantemente sobre el sometimiento de su apetito; y aquel que nunca haya estado angustiado puede arengar igual de hermosamente sobre el poder de los principios. Pero la pobreza, como la aflicción, sufre una sordera incurable, que nunca oye; las oraciones pierden todo su poder; y «ser o no ser» se convierte en la única cuestión»[25] .

Aquí estaba la voz que sacudiría la historia. Pero en esta ocasión no lo conseguiría con el Parlamento. Durante el invierno de 1773-1774, Paine dedicó todo su tiempo (pidiendo un permiso en el trabajo) en Londres a distribuir copias de su panfleto y a presionar a los miembros del Parlamento. Este esfuerzo inútil le costó el trabajo, lo endeudó profundamente y, al final, se volvió insoportable para su mujer, que decidió poner fin a su matrimonio. Pero la desastrosa obsesión de Paine no lo arruinó del todo. En bancarrota y viviendo en Londres, un amigo le presentó a Benjamin Franklin, el entonces representante de las colonias americanas en Gran Bretaña. Franklin, el incansable cazatalentos para su

equipo, quedó impresionado con la inteligencia y energía de Paine y le aconsejó buscar un nuevo comienzo en América, entregándole una generosa carta de recomendación para facilitarle el camino. «El portador —escribió Franklin— es un hombre muy bien recomendado como un joven valioso e ingenioso»[26] . El 30 de noviembre de 1774 Paine llegó a Filadelfia. Para él, al igual que para muchos antes y después de él, América le ofrecía un nuevo comienzo. Estaba deseoso de comenzar, no donde sus raíces obreras le situaban por nacimiento, sino donde su extensa, profunda e impresionante educación autodidacta en filosofía y política le permitían trabajar. El reinventado Paine rápidamente adquirió importancia pública.

En pocas semanas encontró un trabajo con Robert Aitken, impresor y editor en Filadelfia del *Pennsylvania Magazine* , y para la primavera de 1775, sólo seis meses después de su viaje a América, Paine ya era el editor de la revista y uno de sus escritores habituales. Escribía sobre una amplia variedad de temas sociales y políticos —desde escándalos locales a asuntos internacionales— pero siempre provisto de un moralismo sincero, resuelto a proteger a los necesitados y débiles. Un artículo en concreto, una fuerte denuncia contra el comercio de esclavos, le valió la atención de Benjamin Rush, el eminente médico y estadista y el organizador oficioso de la pequeña pero admirable comunidad intelectual de Filadelfia. Rush introdujo a Paine en el círculo de la élite política y literaria de la ciudad, donde los escritos de Paine obtuvieron cada vez más importancia.

Estos primeros trabajos ya dejaban entrever el considerable talento para la retórica de Paine y su comprensión de la visión liberal ilustrada reinante en aquel entonces: devoción por los derechos individuales, teoría del Estado como guardián de estos derechos, rabia comprensible ante cada violación de dichos derechos, y una pasión férrea por la justicia para el débil que sufre bajo la bota del fuerte. Su sola capacidad retórica en ocasiones sobrecoge al lector, como en el caso de Burke. Pero mientras que este último empleaba su considerable habilidad expresiva para trasmitir la complejidad de la vida social y política, Paine generalmente la empleaba para transmitir simplicidad, la idea de que el camino justo y correcto puede discernirse a través de la correcta aplicación de los principios fundamentales y que es nuestro deber distinguirlo y recorrerlo. Las ideas de Paine, tal y como comienzan a aparecer aquí, no son extremadamente originales, pero son

bastante representativas del enfoque liberal ilustrado (o radical) de aquel entonces. En estos primeros años, al igual que en sus trabajos posteriores más importantes, Paine hablaba por muchos, pero mucho más eficazmente que la mayoría.

La revista de Paine generalmente se mantuvo alejada de la gran cuestión política, de creciente importancia, de entonces: la posibilidad de romper con Gran Bretaña. Su editor temía enfadar a los suscriptores «lealistas», y el propio Paine al principio no estaba del todo seguro sobre qué posición adoptar. Pero a medida que los acontecimientos parecían apuntar a una revuelta americana, Paine llegó a la conclusión de que ya no sería posible llegar a una reconciliación que fuese justa y honorable con Gran Bretaña, así que decidió dedicar su escritura a la causa de la independencia. Al principio, lo hizo anónimamente y fuera de las páginas del *Pennsylvania Magazine* . Su primera incursión, un diálogo imaginario entre dos generales británicos, fue publicado en enero de 1775 en el *Pennsylvania Journal* y sostenía que los británicos no estaban interesados en la reconciliación[27] . Le siguieron varios ensayos, observaciones e incluso poemas compuestos con la intención de abogar a favor de la causa americana, al principio suavemente y con el ojo puesto en un posible acercamiento con Gran Bretaña, pero con el tiempo fueron adquiriendo mayor fuerza y un énfasis creciente en la independencia. En octubre de 1775 publicó un ensayo muy breve titulado «Una seria reflexión», que exponía las violaciones de los derechos de los individuos cometidos por los británicos en todo su imperio, incluido América. El texto concluía: «Cuando reflexiono sobre ello, no vacilo un momento en creer que el Todopoderoso separará finalmente América de Inglaterra. Llámese Independencia o lo que sea, si es la causa de Dios y de la humanidad, seguirá adelante»[28] .

Cuando Paine publicaba estos ensayos breves ya había comenzado a trabajar en una argumentación más extensa y sustentada por la independencia. Alentado por las primeras batallas entre las fuerzas americanas y británicas y el nombramiento de George Washington como comandante del Ejército, Paine buscaba una forma de convencer a la gente de la necesidad de luchar y (quizá todavía más) persuadir a las élites coloniales de que apoyasen la causa de la independencia. En los últimos días de 1775 había redactado un extenso panfleto con este propósito, que

planeaba titular *La pura verdad.* Su amigo Rush, al acabar de leer el borrador, le animó a publicarlo rápidamente y sugirió un título mejor: *El* s*entido común* .

Las cincuenta páginas del panfleto constituían un asalto total a la Corona británica y, desde luego, a la idea de monarquía hereditaria y a las prácticas y premisas de la política británica. Asimismo, presentaba los rudimentos de una filosofía política. La descripción del texto con la que Paine comienza el libro, en la portada del panfleto impreso original, recoge cuatro cuestiones. «Respecto del origen y propósito del gobierno en general, con observaciones precisas sobre la Constitución inglesa; sobre la monarquía y la sucesión hereditaria; reflexiones sobre el estado actual de los asuntos americanos; [y] sobre la presente capacidad de América, con algunas reflexiones misceláneas». El panfleto comienza estableciendo algunos principios para distinguir el gobierno legítimo del ilegítimo: el gobierno existe para garantizar la libertad y la seguridad de sus ciudadanos iguales y cualquier gobierno que no las garantice no es digno de ese nombre, independientemente de su historia.

La argumentación de Paine en favor de la independencia se fundamenta en estos principios básicos, y *El sentido común* afirma que el razonamiento derivado de dichos principios y derechos es la única forma correcta de enfocar la política. En un lenguaje directo accesible a cualquier lector, Paine expone un argumentario extenso y lógico contra la autoridad británica para gobernar las colonias (ya que los colonos no están representados en el Parlamento ante el cual deben responder), contra la legitimidad de las instituciones políticas nacionales británicas (que otorgan al rey poder absoluto sobre los ciudadanos a los que se supone debe servir su gobierno), y en favor de un gobierno republicano elegido por el pueblo y que responda ante ellos[29] . Concluye: «sin importar la extrañeza que a algunos pueda suscitar o lo poco inclinados que puedan estar a considerar así los asuntos[30] , muchas razones poderosas y convincentes se pueden dar para mostrar que nada puede resolver nuestros problemas tan rápidamente como una abierta y resuelta declaración de independencia»[31] .

Los anteriores escritos de Paine de ninguna manera habían pasado desapercibidos, pero *El sentido común* fue, sencillamente, un éxito total. En

pocas semanas se había difundido por las colonias, los periódicos publicaron extractos, y se vendieron muchas decenas de miles de ejemplares[32] . Llegó a los lectores en un momento en el que muchos colonos pensativos se preguntaban si acaso sus líderes habían actuado negligentemente al empujarles a cometer un desastroso error al enfrentarse a la mayor fuerza militar del mundo. ¿Era este conflicto con Gran Bretaña únicamente una revuelta a causa de los impuestos organizada por las élites adineradas? *El sentido común* daba una potente respuesta negativa: esta causa estaba justificada y bien valía el esfuerzo. El panfleto ofrecía declaraciones audaces y encendidas para aquellos ya inclinados hacia la independencia así como argumentos serenos y lógicos para los indecisos, y parecía convencer verdaderamente. «A juzgar por la correspondencia personal que he recibido en estos últimos tiempos desde Virginia —escribía George Washington a su amigo Joseph Reed en abril de 1776— creo que *El sentido común* está provocando un importante cambio en la mentalidad de muchos hombres»[33] .

En los meses siguientes, Paine se convirtió rápidamente en el líder de la lucha retórica por la independencia. Publicó varias cartas respondiendo a las críticas a *El sentido común* y ayudó a redactar una nueva Constitución para Pensilvania, donde buscaba poner en práctica los principios enarbolados como motor para la revolución: un gobierno representativo que tratase a sus ciudadanos como libres e iguales. Paine también contribuyó de forma directa al esfuerzo bélico trabajando como secretario para varios oficiales y viajando con el ejército para conmemorar su lucha. El otoño de 1776 fue una época muy complicada para el ejército de Washington y la moral entre los partidarios de la independencia estaba muy baja. En un intento por alzar los ánimos de los soldados y de sus partidarios, Paine, mientras viajaba con el ejército en Nueva Jersey, escribió un ensayo que pasó a conocerse como «La crisis americana». El artículo sería el primero de una serie de papeles llamados *Crisis* . El primero de ellos comienza con las que podrían ser las líneas más famosas de Paine: «Estos son los tiempos que ponen a prueba el alma de los hombres. El soldado de verano y el patriota de palabra, en esta crisis, se encogerán ante el servicio a su país; pero aquel que se mantenga firme hoy, merece el amor y el agradecimiento de todos los hombres y mujeres. La tiranía, como el infierno no se conquistan fácilmente; pero nos queda este consuelo: cuanto más difícil sea el conflicto, más glorioso será el

triunfo. Lo que se obtiene fácilmente, no se valora: es el alto precio lo que le da a cada cosa su valor»[34] .

Paine publicaría dieciséis papeles en la serie *Crisis* en esos siete años de guerra, cada uno dedicado a una exigencia concreta del momento. Algunos papeles estaban cubiertos de cifras y datos, otros eran simples arengas para las tropas, y otros trazaban argumentos a grandes rasgos sobre la ilegitimidad del derecho sobre las colonias del gobierno británico. Pero todos sus papeles se desarrollaban sobre la base de los argumentos y la visión del mundo que Paine había expuesto en *El sentido común* . Al mismo tiempo, estaba activamente involucrado en la administración de la guerra, como secretario de la Comisión de Asuntos Exteriores del Congreso Continental y más tarde como empleado en la Asamblea Legislativa de Pensilvania. Asimismo, continuó publicando ensayos y panfletos sobre cuestiones públicas, entre ellas un llamamiento para fortalecer el gobierno central y que éste aumentase el esfuerzo bélico, y argumentos para acabar con la esclavitud.

Al acabar la guerra, como retribución por su gran ayuda a la causa, la Asamblea Legislativa del estado de Nueva York concedió a Paine una granja en New Rochelle que le había sido confiscada a una familia lealista. Paine vivió allí hasta 1787, dedicando gran parte de su tiempo a actividades científicas e inventos y, especialmente, a un nuevo diseño de un puente de acero con un único gran arco capaz de atravesar el ancho de un río sin obstruir el paso de grandes buques comerciales, cada vez más habituales en el tráfico fluvial americano y europeo. Parecía haber dejado la política atrás aunque, al final, no fue por mucho tiempo.

En la primavera de 1787 Paine se dispuso a encontrar financiación para su puente, una financiación que, era consciente, sólo podía provenir de Europa. Viajó pues a Francia e Inglaterra para buscar apoyo, esperando regresar antes de un año. Logró encontrar algunos inversores ingleses y, con el tiempo, se construyó un puente con su diseño sobre el río Wear, al norte de Inglaterra (otro, construido décadas más tarde, continúa a día de hoy sobre el río Dunlap en Brownsville, Pensilvania). Pero como seguramente anticipaba, Paine también encontró mucha agitación política durante sus

viajes. En Francia, la perspectiva de una revolución se podía respirar en el aire, y en Gran Bretaña también se podía palpar cierta inestabilidad.

Tanto como cualquiera a ambos lados del Atlántico, Paine siempre había creído que la Guerra de Independencia de los EE.UU. sería el comienzo de un capítulo revolucionario en la historia del mundo. Los principios universales de igualdad y libertad no podrían contenerse durante mucho tiempo: «La independencia de América, considerada simplemente como una separación de Inglaterra, habría[35] sido asunto de muy poca importancia si no hubiese ido acompañada de la revolución en los principios y en la práctica de los gobiernos. América estableció así una posición, no sólo para ella misma, sino para el mundo entero, y puso la mirada más allá de las ventajas que a sí misma podría reportarle»[36] . Estaba plenamente convencido de que los ideales de la revolución se propagarían por Gran Bretaña y por el continente.

Paine estuvo en Francia —donde su diseño de puente se recibió con mucho interés (aunque sin soporte financiero) y donde su reputación en los círculos radicales y revolucionarios le precedía— hasta finales del verano de 1787. París en esa época le recordaba a Filadelfia en el año anterior al estallido de la guerra. Sabía que se avecinaba un gran acontecimiento, y tenía grandes esperanzas depositadas en él. En otoño viajó a Inglaterra para buscar apoyo para su puente y para encontrarse con algunas personas que habían respaldado la causa americana, entre los cuales Paine definitivamente incluía a Edmund Burke.

Por tanto, Paine se planteaba su reunión con Burke con la idea de que éste y otros líderes *whigs* serían afines a él, convencido como estaba de los fundamentos ideológicos de la Guerra de Independencia de los EE.UU. y entusiasmado por su potencial para desencadenar revueltas populares en otras partes. Difícilmente podría haber estado más equivocado acerca de las inquietudes y prioridades esenciales de Burke. Por su parte, Burke era totalmente consciente del papel de Paine y de la fama que había adquirido, aunque no está para nada claro que Burke hubiese leído *El sentido común* antes de encontrarse con el autor. En su *Carta a los sheriffs de Bristol* , de 1777, Burke mencionaba de pasada «el autor del célebre panfleto que preparó las mentes de la gente para la independencia», y más o menos

justificaba las opiniones del autor por los excesos del gobierno británico[37] . Pero en ninguna parte sostiene la visión radical de la política expuesta en *El sentido común* , y parece poco probable que Burke no hubiese reaccionado negativamente ante esas ideas si se hubiese encontrado con ellas.

Primeros encuentros

Es posible que Burke y Paine se encontrasen por primera vez, muy brevemente, a finales de 1787[38] . Más tarde, durante el verano de 1788, no sólo quedaron a comer sino que también pasaron varios días juntos en casa de Burke. Éste escribió acerca de recibir en su casa al «famoso Sr. Paine, el autor de *El sentido común* , *Crisis* , etc., y secretario del Congreso para Asuntos Exteriores —y añadía—, no lamento haber visto a un hombre activo en un escenario de tanta importancia»[39] . Paine estaba básicamente interesado en obtener apoyos para su puente y, aparentemente, ambos dejaron la política al margen, y se llevaron razonablemente bien y permanecieron en contacto después de la visita. En una carta de 1789 a Jefferson (que entonces seguía en París), Paine escribió que tenía «algo de confianza con el Sr. Burke»[40] .

La estancia de Paine en París le había expuesto a los líderes del ala radical de la política francesa. Su reputación (en una cultura que valoraba a los escritores), sus contactos y su política encajaron perfectamente en París y Paine se sintió transportado por el espíritu de los tiempos, un tiempo en el que la revolución amenazaba con estallar. Rápidamente abandonó su idea de regresar a América al año, al comprender que podía desempeñar algún papel en nombre de América, o de sus ideales, en Francia o Gran Bretaña.

Burke, entre tanto, estaba muy preocupado por los asuntos internos de Gran Bretaña. En noviembre de 1788, el rey Jorge III cayó gravemente enfermo (algunos investigadores recientes sugieren que su enfermedad podría haber estado causada por una exposición a largo plazo a bajas dosis de arsénico en su dieta) y los síntomas incluían, entre otras cosas, graves señales de desequilibrio mental. Hablaba sin cesar en inglés y alemán a nadie en concreto, durante horas, con espuma por la boca. Y era totalmente incapaz de ocuparse de sus deberes. Se comenzó a hablar de regencia —o de un

sustituto temporal para el rey—, lo que desató una explosiva crisis política sobre el poder del regente.

El regente más plausible era el hombre que debía suceder al rey si su enfermedad resultaba fatal: su hijo de 26 años, el príncipe Jorge. Era sabido que el príncipe albergaba una profunda hostilidad hacia el primer ministro *tory* , William Pitt, y, de hecho, era amigo personal del líder *whig* , Charles James Fox. Pitt, que trataba de evitar la destitución de su gobierno, introdujo un proyecto de ley de regencia con el fin de imponer grandes límites al poder del regente, obligándole a mantener el gobierno existente e impidiéndole ejercer la mayoría de los poderes del monarca. Fox, mientras tanto, reivindicaba el poder hereditario del príncipe para pasar a ocupar el cargo. De esta forma, ambos políticos se encontraron con un extraño intercambio de papeles, los *tories* (cuyo partido normalmente defendía las prerrogativas del monarca) insistían en que la Corona debía rendir cuentas ante el Parlamento y los *whigs* (cuyo partido representaba los derechos del Parlamento en una monarquía limitada) reivindicaban la autoridad hereditaria del regente. El proyecto de ley de Pitt, que habría causado una crisis constitucional de enormes dimensiones, estaba listo para presentarse cuando, en marzo de 1788, el rey se recuperó y la crisis acabó.

Esta Crisis de la Regencia, como pasó a conocerse, dejó a Burke profundamente impresionado y alarmado. Como he comentado anteriormente, Burke era un *whig* inusual. Lo que más le interesaba no eran las tendencias reformistas (a diferencia de la mayoría de los *whigs* de entonces), sino el deseo de mantener la estabilidad y unidad de su sociedad. Era *whig* porque los *whig* representaban el legado británico de la Revolución Gloriosa de 1688. Pero lo que Burke valoraba de esa revolución (en la que el Parlamento depuso al rey católico Jacobo II y puso en su lugar a Guillermo y María como monarcas conjuntos para reafirmar una línea de sucesión protestante y evitar así una desastrosa guerra religiosa) era que preservara el régimen y no, como argumentaban algunos *whigs* más radicales, que introdujera nuevos principios de supremacía parlamentaria que apuntaban a un gobierno republicano. En palabras de Burke, «no fue una revolución hecha, sino evitada»[41] . Así que aunque su gran inquietud en la década de 1760 y principios de 1770 había sido el exceso de autoridad real, ahora que veía el papel del monarca amenazado en el sistema

británico, Burke reaccionó con la misma preocupación. Que los intereses de su partido también estuvieran invertidos en la regencia desde luego le hacía aumentar su tenacidad, pero teniendo en cuenta su conducta durante la crisis, es evidente que comenzó a sentir una profunda inquietud por la estabilidad fundamental del sistema británico. Ver a los *tories* argumentar contra la autoridad de la Corona —y a muchos de sus compañeros *whigs* convencidos de los méritos de sus razones— le generó una verdadera preocupación por lo que sería una ruinosa revolución republicana en Gran Bretaña, lo que influiría, en todos los sentidos, en su reacción ante los acontecimientos en Francia poco tiempo después.

Thomas Paine, con quien Burke había intercambiado algunas cartas breves y cordiales desde su visita, no ayudó. Escribió a Burke desde Francia en plena crisis para sugerirle que «propusiera una convención nacional, que estuviera imparcialmente elegida, con objeto de investigar el estado de la nación», y básicamente reorganizar el régimen desde cero[42] . Esta idea no podía estar más alejada del afán por conservar de Burke, y aunque no disponemos de ninguna prueba que indique si Burke respondió, probablemente fue en este tiempo cuando comenzó a discernir la verdadera distancia existente entre sus ideas políticas y las de Paine.

No obstante, la apasionada oposición de Burke a la maniobra *tory* en la Crisis de la Regencia pasó factura. Durante un debate sobre la regencia en la Cámara de los Comunes, Burke, enardecido por el fervor de sus propios argumentos, acusó a Pitt de erigirse en competidor de la Corona contra el Príncipe de Gales. Así, en la práctica, Burke acusaba al primer ministro de traición en la propia Cámara de los Comunes. Este comentario suscitó una reprimenda formal por parte de la Cámara de los Comunes y fue una fuente de gran frustración para los propios líderes del partido de Burke, que consideraron que debilitaba su postura en un momento clave. Además, a su frustración había que añadirle lo que muchos en el partido de Burke consideraban como una obsesión excesiva por el juicio de destitución de Warren Hastings —el gobernador británico de la India— que, según Burke, había cometido numerosos abusos contra la población local. Su fijación con este juicio estaba totalmente en consonancia con su preocupación por la integridad del régimen británico, pero el juicio se alargó más de lo esperado por los dirigentes del partido (de hecho, al final se alargó mucho más aún,

acabando con su absolución en 1794), que temían que estuviera desacreditando el partido, en gran parte por el excesivo fervor de Burke en el proceso.

En el verano de 1789, desalentado por estos últimos reveses y profundamente preocupado por el compromiso de sus compañeros de partido con el mantenimiento de la Constitución británica, Burke contempló seriamente la posibilidad de retirarse de la política. Escribió a su amigo el conde de Charlemont: «Llega un momento en la vida en que si un hombre no logra alcanzar cierto grado de autoridad, derivada de la confianza del Príncipe o del pueblo, que pueda ayudarle en sus actuaciones y alcanzar objetivos útiles sin tener que librar una lucha perpetua, lo apropiado es que disminuya mucha de su actividad»[43] .

Pero dicho retiro no iba a suceder. La desalentada carta a Charlemont tenía fecha de 10 de julio de 1789, cuatro días antes de la toma de la Bastilla y del comienzo del periodo más celebrado e intenso de la vida política de Burke, un periodo que, además, le supondría un conflicto directo con Paine.

La revolución en Francia

Los acontecimientos en París comenzaron con una explosión de energía reprimida. Durante el curso de una larga crisis financiera y política, a medida que la mayoría de la población comenzaba a pasar penurias económicas, un gran resentimiento se acumuló contra el rey y su gobierno, por lo que era inevitable que esto explotase por algún lado. En la segunda semana de julio de 1789 se produjeron disturbios, saqueos y enfrentamientos públicos con el ejército sin precedentes, todo ello rematado con la toma de la Bastilla, una prisión y fortaleza que simbolizaba el poder del rey. Tratándose menos de una operación paramilitar que de una turba violenta, la toma de la Bastilla —que acabó con el gobernador de la prisión apuñalado y decapitado públicamente y con su cabeza, ensartada en una pica por la muchedumbre, paseada por las calles de París— marcaría la tónica de las primeras etapas de la revolución. Sin embargo, las exhibiciones de cólera siempre iban acompañadas de llamamientos a la justicia y a un nuevo sistema del gobierno construido sobre los ideales ilustrados de la igualdad y de la libertad.

A finales de agosto, los líderes de la revolución consiguieron retomar algún control sobre los acontecimientos y publicaron una declaración de principios (tomando en parte como modelo la Declaración de Independencia de los Estados Unidos). Esta declaración hoy se conoce como la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, y pedía un gobierno representativo y el respeto por la dignidad del hombre. A lo largo y ancho de Occidente, la misteriosa naturaleza de este levantamiento ocurrido en el mismo corazón de Europa, rápidamente se convirtió en el tema del momento: ¿Estaba París atrapado en las garras de un terror loco y violento o en las puertas de un nuevo orden político ilustrado y racional?

La respuesta británica a los primeros días de revolución fue abrumadoramente positiva, y los compañeros de partido de Burke en concreto creían que los franceses se movilizaban para liberalizar su gobierno, tomando como modelo la libertad británica. Charles James Fox, el líder del partido, respondió a la toma de la Bastilla con entusiasmo y alegría: «¡Oh en qué grado es el mejor acontecimiento que jamás ha ocurrido en el mundo! ¡Y en qué grado es el mejor!»[44] . Desde el principio, la respuesta de Burke fue mucho más comedida. Reconocía la injusticia del Antiguo Régimen, pero le preocupaba el celo violento de los revolucionarios. «Inglaterra observa perpleja la lucha francesa por la libertad, y no sabe si culpar o aplaudir», el 9 de agosto escribió lo siguiente a un amigo:

> «Es imposible no admirar el espíritu; pero la vieja ferocidad parisina ha estallado de forma sorprendente. Es cierto que esto puede no ser más que un estallido repentino; si fuera así, ninguna indicación debe extraerse de ello; pero si fuera *carácter* en lugar de accidente, entonces el pueblo no está preparado para la libertad y debe tener una mano dura, como la de sus antiguos maestros, que los coaccione. Los hombres han de tener un cierto fondo de moderación natural para poder disfrutar de la libertad, de lo contrario se vuelve perniciosa para sí mismos y una perfecta molestia para el resto. Qué será este suceso creo que aún es difícil de decir»[45] .

Estos sentimientos pasarían a ser el juicio menos negativo de Burke sobre la revolución. Con el tiempo, a medida que el carácter (y especialmente las ambiciones filosóficas) de los revolucionarios se volvió más claro, Burke pasó de ser un escéptico a ser un firme oponente. El asalto a Versalles de octubre de 1789, en el que una muchedumbre atacó a la joven reina y casi la mata, convenció a Burke de que la revolución no sólo estaba fuera de control sino también resuelta a socavar los fuertes sentimientos y las relaciones sociales esenciales que mantenían unida a la gente. Temía que la revolución se hubiese convertido en una profunda amenaza no sólo para Francia sino también para algunos de sus vecinos. Este incidente más tarde daría lugar a parte de la retórica más famosa y elocuente de los escritos de Burke sobre la revolución, como se verá, pero sus cartas de octubre muestran claramente que las emociones que expresaría más tarde no eran una fabricación efectista, sino que era algo que sentía verdaderamente. El 10 de octubre, Burke escribió a su hijo sobre las últimas novedades de Francia y concluía que «los elementos que componen la sociedad humana parecen haberse disuelto, mientras que un mundo de monstruos se ha creado para ocupar su lugar»[46] . Pisándole los talones a la Crisis de la Regencia, Burke comprobó cómo los franceses combinaban el gobierno de la turba con precisamente el tipo de filosofía política fría y descarnada que le había preocupado desde sus primeros escritos públicos. Estas observaciones le dejaron intranquilo por la suerte de la estabilidad política que consideraba esencial para la libertad.

Sin embargo, donde Burke veía caos y terror, Thomas Paine veía la propagación natural de la Revolución Americana y del imperio de los derechos y del gobierno legítimo. Desalentado por la Crisis de la Regencia, que según su opinión mostraba que los *whigs* y la sociedad británica en general simplemente no se atrevían a llevar a cabo una democratización radical, Paine volvió sus esperanzas y ambiciones hacia Francia, adonde regresó pocos meses antes del estallido de la Revolución Francesa. Para entonces, Paine ya tenía relación con los primeros líderes de la revolución (especialmente con el marqués de Lafayette, que había desempeñado un papel crucial en la Guerra de Independencia de los EE.UU.), tomaba parte en algunas de sus deliberaciones, e incluso tuvo una participación menor en la redacción del borrador de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Los acontecimientos de ese verano le llenaban de júbilo, por

lo que decidió encargarse de encontrar apoyo para los revolucionarios en el mundo angloamericano.

Al ignorar que la visión de Burke acerca de la revolución era muy diferente de la suya, Paine escribió a su otrora anfitrión varias cartas desde Francia describiendo la situación con la esperanza de ganar un amigo importante para la causa revolucionaria en Londres. En sus cartas, Paine comunicaba todo tipo de novedades, que seguramente alarmaron a Burke en gran medida. La última misiva de Paine, de fecha 17 de enero de 1790, es digna de mención. En ella pasaba un informe de Thomas Jefferson (que acababa de regresar a América pero permanecía perfectamente informado de los acontecimientos en París). La asamblea nacional, escribía Jefferson con entusiasmo, estaba dispuesta a «prender fuego a todo el reino y a morir en el intento antes que renunciar a un ápice de su plan de cambio total del gobierno». A la evocativa descripción de Jefferson, Paine añadió que «la Asamblea está fijando los límites de la división de la nación en 83 partes, latitudinal y longitudinalmente. Con esta organización se pretende perder totalmente el nombre de las provincias y, en consecuencia, la distinción provincial»[47] . Paine claramente creía que este esfuerzo asertivo por superar los tradicionales prejuicios y ataduras locales y establecer racionalmente una nueva identidad nacional francesa desde cero era algo sensato y alentador.

Paine esperaba que este informe agradase a Burke o lo animase a apoyar la causa revolucionaria. Pero nada podía disgustarle más que recibir novedades de tal extremismo y de que hubiera un esfuerzo intencional por eliminar vinculaciones locales ya arraigadas, excepto quizá la ominosa promesa de Paine, hecha en un tenor de esperanza, de que «la revolución en Francia indudablemente es la precursora de otras revoluciones en Europa»[48] . Esta carta seguro que jugó un papel en la confirmación de las preocupaciones de Burke y suscitó sus peores temores sobre la revolución en Francia. Lo que le preocupaba por encima de todo era la combinación de pretensiones filosóficas y salvajismo aplicado por la revolución: el gobierno de la turba exponiendo sus planteamientos con abstracciones metafísicas. Evidentemente Paine no apoyaba un gobierno así, pero sus argumentos de apoyo a la revolución —que aplicaba directamente la filosofía política de la Ilustración, con el fin de implantar los ideales de un igualitarismo

individualista— eran precisamente del tipo que más temía Burke por el corrosivo efecto que ejercían sobre la veneración por las instituciones y tradiciones políticas de su sociedad.

Y la perspectiva de que se produjera un contagio de dichas filosofías —de la propagación del sentimiento revolucionario a Gran Bretaña en concreto — parecía inminente en la mente de Burke tras leer un discurso de noviembre de 1789 de Richard Price, un eminente y respetado disidente «unitario». Price se dirigió a la Sociedad para la Conmemoración de la Revolución (es decir, la Revolución Gloriosa o la Revolución Británica de 1688) y señaló que la Revolución Francesa ratificaba los principios británicos. Adujo que la Constitución británica llevaba inherente el derecho de las personas a derrocar el régimen si sus derechos individuales — entendidos en términos liberal-ilustrados— no eran respetados, y que la política británica había quedado retrasada respecto de la francesa en cuanto a poner en práctica sus propios principios. En un arrebato de entusiasmo, le dijo a su audiencia:

> «¡Qué tiempo tan trascendental es éste! Estoy agradecido de haber podido vivir para verlo… He vivido para ver cómo 30 MILLONES de personas, indignadas y decididas, rechazaban la esclavitud y exigían la libertad con una voz inquebrantable; su rey les condujo al triunfo, y un monarca arbitrario se rindió ante sus súbditos. Tras compartir los beneficios de una revolución, he podido vivir para ser testigo de dos revoluciones más, ambas gloriosas. Y, a mi parecer, ahora veo cómo el amor por la libertad se contagia y propaga»[49] .

La Sociedad publicó el discurso de Price como un panfleto y envió un ejemplar a la Asamblea Nacional francesa con una carta que reforzaba lo dicho por él, destacando especialmente «el glorioso ejemplo ofrecido por Francia para animar a otras naciones a reivindicar los derechos inalienables del hombre y, así, introducir una reforma general en el gobierno de Europa y hacer de éste un mundo libre y feliz»[50] .

Burke escribiría más tarde, con un gran eufemismo, que la lectura del sermón de Price y la carta que lo acompañaba le había dejado con «un

grado considerable de inquietud»[51] . No sólo le alarmaba la celebración de los sucesos ocurridos en Francia, sino sobre todo que Price parecía querer reescribir la historia británica sobre el molde de la Revolución Francesa. Price había argumentado que había sido la propia Revolución Gloriosa la que había establecido el principio de que la monarquía estaba sujeta a la elección popular (precisamente la idea a la que Burke se opuso en la Crisis de la Regencia) y que la Revolución Gloriosa ciertamente se libró por los «derechos inalienables». Burke veía cómo este esfuerzo por apropiarse de la Constitución británica para la causa revolucionaria comenzaba a introducirse sigilosamente en el pensamiento de sus compañeros de partido; se opondría a ello categóricamente en sus escritos sobre Francia.

Burke decidió responder al discurso de Price y comenzó a argumentar contra la Revolución Francesa en cada oportunidad que se le presentaba, a pesar de la opinión dominante en su propio partido y en la mayoría del país. Un debate en la Cámara de los Comunes sobre el gasto militar en febrero de 1790 le proporcionó su primera oportunidad. El debate anual siempre implicaba una discusión general de los asuntos del mundo (ya que el estado de la política mundial determinaba las expectativas del gobierno acerca de sus necesidades militares), y Burke sabía que Francia sería un tema importante. La revolución había seguido su camino a paso acelerado, con el gobierno cada vez más ocupado en confiscar la propiedad privada y en derribar las estructuras e instituciones del Antiguo Régimen.

En la apertura del debate, el primer ministro (del partido *tory*), así como William Pitt, Fox y otros *whigs,* expresaron un comedido pero firme apoyo a la revolución. Los amigos cercanos de Burke conocían sus opiniones, pero aún no eran ampliamente conocidas por el Parlamento y, al levantarse para tomar la palabra, sabía que sus palabras causarían cierto revuelo. Al derribar los cimientos del régimen existente y confiscar las propiedades de la Iglesia, los franceses habían roto tanto el equilibrio de su política como la libertad de su gente, dijo Burke, e iban directos al desastre. Además, el problema no sólo estaba relacionado con una administración y ejecución fallida, sino que estaba arraigado en los ideales básicos de la revolución. La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, dijo, estaba repleta de un ridículo «abuso de principios elementales que habrían avergonzado a un colegial». Era una «especie de manual y compendio de la

anarquía» y contenía las semillas de la catástrofe política. «Esta loca declaración» —dijo Burke— ha hecho que Francia se inflija heridas a sí misma que normalmente sólo sufrirían las naciones en guerra y, desde luego, la Declaración «al final podría causar una guerra así, y quizá muchas»[52] . La revolución era una amenaza mortal para la libertad, y ningún amigo de la libertad debería entusiasmarse con ella. De esta forma, Burke fijaba su postura y desde ese momento —con gran coste para su posición en el partido y para cólera de muchos de sus amigos— se convertiría en un oponente inflexible y muy público de la Revolución Francesa. La criticaba empleando términos excesivamente duros y en casi cualquier terreno imaginable, ofreciendo una seria defensa del régimen británico frente al ataque de una política teórica decidida a derribar todas las instituciones y prácticas tradicionales.

Tras el debate en la Cámara de los Comunes, Burke también se dio cuenta de que necesitaba completar su respuesta formal a Price, para que se pudiera exponer un contraargumento en sus propios términos. Mientras pensaba la mejor forma de hacerlo, recordó una carta que había recibido en 1789 de un joven francés llamado Charles-Jean-François Depont, que le pedía su opinión sobre la revolución. Depont claramente esperaba recibir elogios, pero en lugar de eso recibió una versión temprana y breve de los argumentos de Burke en contra de ella. En su respuesta a Depont, Burke expuso una argumentación contra el individualismo radical, el poder arbitrario, la aniquilación de las instituciones sociales y la política basada en teorías metafísicas: «Debo retrasar mis felicitaciones sobre la adquisición de su libertad. Podrán haber hecho una revolución, pero no una reforma. Podrán haber subvertido la monarquía, pero no han recuperado la libertad»[53] .

A mediados de 1790, Burke decidió que la mejor respuesta a Price sería una segunda carta a Depont (aunque, ya que se publicaría, mantendría el anonimato de su destinatario). Adoptar la forma de una carta le permitiría una mayor libertad para organizar sus argumentos y le exigiría una menor formalidad al presentarlos. Burke pasó meses redactando y corrigiendo la carta, que se publicaría y distribuiría como un panfleto largo bajo el título de *Reflexiones sobre la Revolución en Francia y sobre los procedimientos de ciertas sociedades de Londres en relación con dicho acontecimiento,*

escritas con la intención de haber sido enviadas a un caballero de París . Tras numerosos borradores y revisiones, el panfleto que desde entonces se conoce simplemente como *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* , finalmente se publicó en 1 de noviembre de 1790.

Las *Reflexiones* es una obra maestra de la retórica. Con su estilo, cadencia, imágenes y evocativas metáforas era quizá lo mejor que Burke había escrito y también un trabajo profundo y serio de pensamiento político y la primera valoración y disección sustentada de las reivindicaciones del radicalismo liberal en la era de las revoluciones. Burke comienza con una defensa del sistema británico a partir de lo que él considera las distorsiones de Price y sus compañeros. Al sugerir que la Revolución Gloriosa había legitimado al gobierno británico porque había establecido una «monarquía electiva», Burke sostiene que Price y los demás deslegitiman toda la historia británica anterior[54] .

Advierte a su destinatario francés que presentar la Revolución Francesa como una extensión del liberalismo británico pretende engañar tanto a franceses como británicos para que cada uno de ellos acepte una peligrosa novedad radical como un regalo del otro: «No deberíamos, ni a uno ni a otro lado del Canal de la Mancha, sufrir que se nos impongan artículos falsificados que algunas personas, cometiendo doble fraude, exportan a ustedes ilícitamente como si fueran auténticas materias primas de origen británico, aunque de hecho sean totalmente ajenas a nuestra tierra»[55] .

Burke articula la importancia del principio hereditario del sistema británico no sólo para sostener la monarquía sino también para asegurar las libertades de las personas y la lealtad a la ley. Y ofrece un conmovedor retrato del régimen mixto británico, justificado en su enorme éxito para proporcionar una vida nacional estable y próspera además de evolucionar gradualmente para satisfacer las necesidades cambiantes de la gente. Los radicales están enfadados, señala, y por ello hablan en voz más alta y enérgica que el resto de un país que, por otra parte, está satisfecho, pero nadie debería asumir por ello que hablan en representación de todos: «Porque una media docena de saltamontes bajo unos helechos haga que todo el campo resuene con sus inoportunos chasquidos mientras una multitud de cabezas de ganado tendidas a la sombra del roble británico rumian su pasto y permanecen

silenciosas, os ruego que no penséis que quienes están haciendo ruido son los únicos habitantes de la pradera»[56] .

Esta imagen de una Gran Bretaña favorecida por una especie de calma profundamente arraigada se puede encontrar a lo largo de toda la retórica de las *Reflexiones* . Burke ridiculiza sin rodeos los esfuerzos de los franceses por derribar sus instituciones sociales tradicionales influenciados por unas teorías infantiles sobre la vida social indignas de su gran nación. Disiente del individualismo y de las teorías del estado de naturaleza dominantes en esa época. Y expone su propia teoría política —la teoría recogida en este libro— como respuesta a las teorías de los derechos naturales que subyacen a la revolución. Burke concluye con una extensa comparación de los sistemas de gobierno, de la economía y del orden social existentes en Francia y Gran Bretaña. Su comparación desacredita la sabiduría de los revolucionarios franceses y busca subrayar la relativa estabilidad, prosperidad y comodidad de Gran Bretaña para así sugerir a sus compatriotas que emular a Francia sería un desastre. Alabando el gradualismo de la Constitución británica al tiempo que se burla del radicalismo supuestamente ilustrado de los revolucionarios franceses, Burke resume su idea de los límites de la razón humana y el poder:

> «Cautela política, circunspección discreta, timidez de costumbres más que de carácter: tales fueron los principios por los que se gobernaron nuestros antepasados cuando su conducta fue más resuelta. No estando iluminados por la luz de la que los caballeros de Francia dicen estar participando tan abundantemente, actuaron bajo el fuerte convencimiento de la ignorancia y falibilidad de los seres humanos. […] Imitemos su cautela si queremos conservar su dicha o retener su legado. […] Contentémonos con admirar los vuelos desesperados de los aeronautas de Francia y no intentemos seguirlos»[57] .

La audiencia de las *Reflexiones* de Burke era claramente británica y no, como sugeriría su estilo epistolar, un caballero francés. De hecho, de haber sido dirigidas a un francés, las *Reflexiones* habrían sido extremadamente inadecuadas, ya que alardean y ridiculizan. Pero como carta a sus compatriotas, buscaba tanto recordarles (o convencerles) de los orígenes o

principios de sus propias instituciones sociales y políticas —mostrarles lo que deberían ser insistiendo en lo que ya eran—, como argumentar contra los franceses, y todo con el fin de construir una resistencia frente a los llamados revolucionarios.

La publicación de la misiva de Burke generó un enorme interés y debate. «Desde que tenemos recuerdo, ninguna publicación ha suscitado tanta curiosidad», señaló el *London Chronicle* unos días después de su publicación[58] . Parece que vendió unos 7.000 ejemplares en una semana, lo que lo convirtió en un enorme *best seller* para la época[59] . También provocó rápidamente una serie de respuestas de los radicales británicos, que estaban horrorizados ante su sustancia y tono, y especialmente sorprendidos de ver que provenía de Burke, a quien consideraban algo así como un compañero de viaje.

La noticia de la vehemente oposición a la revolución de Burke llegó a oídos de Paine en Francia poco después del ardiente discurso pronunciado por Burke ante el Parlamento en febrero de 1790, y Paine inmediatamente entendió que era necesario responder. Dada la cultura de debates acalorados reinante en esa época, un ataque de un crítico tan destacado y efectivo no podía dejarse sin respuesta. Cuando también le dijeron que Burke iba a publicar un panfleto contra la revolución, Paine prometió a sus amigos franceses que escribiría una respuesta para defender su postura ante el mundo anglosajón. Pensaba convertir un ensayo sobre la revolución que ya estaba escribiendo en la respuesta, una vez que llegara la misiva de Burke.

El libro resultante, que Paine, con su arte habitual, tituló *Derechos del hombre* , es en parte una respuesta a Burke, y en parte una defensa independiente de los principios de la Revolución Francesa. Expone una argumentación lógica, respaldada, centrada, apasionada y poderosa, con una fuerza retórica a menudo sorprendente. Entre las dilucidaciones más completas y ampliamente leídas de la visión básica del mundo subyacente a la revolución, *Derechos del hombre* es el trabajo más eminentemente teórico de Paine. En él, las enseñanzas políticas de Paine —el conjunto de ideas que dominarán el resto del libro— se muestran claramente. Siendo como era una respuesta a las *Reflexiones* de Burke, este libro marca el momento en que estos dos gigantes de la era de las revoluciones se

enfrentaron y cuando el gran debate que generaron alcanzó su verdadera dimensión.

Publicado en marzo de 1791, *Derechos del hombre* despliega un apasionado ataque contra Burke y sus ideas, e incluso menciona unos rumores sobre una supuesta mala conducta financiera cometida por Burke, y describe las *Reflexiones* , y en concreto su estilo epistolar, como «una exhibición desordenada y asistemática de rapsodias paradójicas»[60] . Burke no entendió para nada ni las causas ni la naturaleza de la revolución, sugiere Paine, ya que demuestra que no tiene una verdadera comprensión de la sociedad y la política francesa: «Como a los sabios les sorprenden las cosas tontas, y a otra gente las sabias, no sé de qué forma explicar la sorpresa del Sr. Burke, pero lo cierto es que no comprende la Revolución Francesa»[61] .

La defensa de Paine de la revolución es sorprendentemente filosófica. Dedica muy poco tiempo al sufrimiento de las clases bajas francesas en el Antiguo Régimen o a los abusos y excesos de la aristocracia francesa. Al comienzo se dedica sistemáticamente a tratar de desmontar o desechar los puntos clave de Burke, pero cambia rápidamente y comienza con una entusiasta defensa de la libertad humana. Paine escribe con una firme confianza en la efectividad de la razón en la vida política. Señala que la revolución supone la puesta en marcha de principios políticos innegables, por lo que su éxito y propagación es básicamente inevitable. Las objeciones de sus oponentes, entre ellas las de Burke, simplemente señalan la alarma de aquellos que ven peligrar sus viejos e injustos sistemas de privilegio y opresión:

> «¿Qué son los gobiernos actuales de Europa sino escenas de iniquidad y opresión? ¿Qué es el de Inglaterra? ¿No dicen sus propios habitantes que es un mercado en el que todo hombre tiene su precio, y en el cual la corrupción es tráfico común a expensas de un pueblo engañado? No es de extrañar, pues, que se vilipendie a la Revolución Francesa. Si ésta se hubiera limitado meramente a la destrucción del despotismo flagrante, quizás el Sr. Burke y algunos otros se habrían quedado en silencio. Ahora su grito es: «Ha ido demasiado lejos»; es decir, ha ido demasiado lejos para ellos»[62] .

La política de Paine consiste en principios aplicados, y piensa que la única forma de rescatar la política construida sobre principios equivocados es tirarlos abajo y reconstruir desde cero. Claramente cree, como había escrito años atrás en *El sentido común* , que «tenemos en nuestro poder construir un nuevo mundo»[63] . En *Derechos del hombre* , de hecho, sugiere que ésta es la única forma de construir una sociedad justa. También hace una defensa rigurosa y enérgica en contra del poder hereditario y la aristocracia (un «sistema meramente animal» inadecuado para una política racional) y en contra del derecho de una generación a imponer sus ideas y disposiciones sobre las siguientes. El tiempo del gobierno hereditario ha acabado, insiste:

> «Y no resulta difícil percibir, por el estado ilustrado de la humanidad, que los gobiernos hereditarios están entrando en decadencia, y que se están abriendo paso en Europa revoluciones sobre la amplia base de la soberanía nacional y el gobierno por representación»[64] .

Paine expone su visión política con más detalle en *Derechos del hombre* que en ninguno de sus trabajos anteriores: una visión del individualismo, de los derechos naturales y de una justicia igual para todos, todo ello posibilitado por un gobierno que haga honor a los verdaderos ideales republicanos. Estaba convencido de que todo esto se había vuelto posible en su época. «Por lo que vemos hoy día, no debería tenerse por improbable nada que tenga relación con la reforma en el mundo político. Estamos en una era de revoluciones en la que cabe prever cualquier cosa»[65] .

Lo que surge es un conjunto de principios coherentes con los escritos de Paine durante la Guerra de Independencia pero tratados de forma más exhaustiva y filosófica, y por ende más claramente enfrentados a la visión del mundo sostenida por Burke. Sin embargo, al igual que este último, Paine se dirigía a un público británico y utilizaba la situación de Francia para plantear la cuestión del régimen británico, su pasado y, sobre todo, su futuro. Y Paine desde luego logró alcanzar a los lectores británicos. Es probable que *Derechos del hombre* vendiera decenas de miles de ejemplares y que alcanzara a un público muy amplio, mucho más extenso que la élite de Londres (y muy por encima del número de lectores de Burke)[66] .

La batalla de los libros

Las líneas de batalla estaban trazadas, y el público lector anglosajón estaba muy involucrado en el debate. También en América este intercambio atraía la atención del público y comenzaban así a esbozarse las líneas políticas de batalla destinadas a perdurar. John Quincy Adams, hijo del vicepresidente en funciones (y él mismo futuro presidente), publicó una serie de ensayos en un periódico de Boston bajo el seudónimo de Publicola, que ofrecía una especie de narrativa del debate Burke-Paine (posicionándose mucho más con Burke que con Paine). En Virginia, el senador James Monroe (un defensor de Paine y otro futuro presidente) señaló en una carta a Thomas Jefferson que «la batalla entre Burke y Paine… es el tema de discusión en todo el estado»[67] .

El libro de Paine fue la respuesta más significativa a las *Reflexiones sobre la revolución en Francia* de Burke, aunque para nada fue la única. En efecto, rápidamente aparecieron docenas de panfletos en contra, la mayor parte de radicales y disidentes británicos que acusaban a Burke de haber abandonado los principios *whig* y sus propios principios también. Le acusaban de ser profundamente incoherente debido a su apoyo a la Guerra de Independencia de los EE.UU. y a su afirmación anterior (en su panfleto de 1770, *Pensamientos sobre la causa de los descontentos actuales*) de que el profundo descontento de toda una población es la prueba de que el Estado necesita una seria reforma. Thomas Jefferson habló por muchos cuando, tras leer las *Reflexiones* , señaló que «la revolución en Francia no me asombra tanto como la revolución en el Sr. Burke»[68] . Este tema de la incoherencia seguiría a Burke el resto de su vida y, de hecho, más allá de ella, entre los historiadores.

A Burke le hicieron daño estas acusaciones y era muy consciente de la difusión de los *Derechos del hombre* de Paine. También estaba atento a la división, cada vez mayor, que estaba causando entre los *whigs* por su fuerte ruptura con Fox. Por todo ello decidió defenderse nuevamente por escrito. En agosto de 1791 publicaba *Llamamiento de los nuevos a los viejos whigs* para tratar de dar respuesta a todos estos desafíos de una vez. El *Llamamiento* articula muchas de las ideas ya encontradas en las *Reflexiones* y en escritos anteriores, pero con más luz y menos ardor, y las fundamenta

más profundamente con algunas cuestiones políticas y filosóficas. Burke reclama para sí mismo la responsabilidad de la gran tradición *whig* y describe a sus opositores en el partido como hambrientos de democracia radical. Aborda directamente algunas de las reclamaciones de Paine con largas citas extraídas de *Derechos del hombre* pero sin mencionar nunca el nombre de Paine. Como las *Reflexiones* , el *Llamamiento* se preocupa por las relaciones entre generaciones aunque, como David Bromwich astutamente señala, recalca la conexión básica entre presente y futuro, mientras que las *Reflexiones* , de forma mucho más conservadora, abordaba principalmente el vínculo entre pasado y presente, una diferencia sutil pero importante, como se verá[69] . En comparación con el resto de trabajos de Burke, el *Llamamiento* presenta una visión más contundente del tipo de vida social y política que desea defender.

Mientras tanto, Paine había regresado a Gran Bretaña en julio de 1791 y trabajaba duro para divulgar sus ideas. Tras la publicación del *Llamamiento* de Burke, que Paine asumió (correctamente) como una respuesta dirigida principalmente a él, se puso a escribir otra respuesta, como una segunda parte a *Derechos del hombre* , publicada en febrero de 1792. Esta secuela era, de muchas formas, mucho más ambiciosa que la primera parte y mucho más radical desde cualquier perspectiva. Burke y Paine se habían forzado el uno al otro a llegar al corazón mismo de sus diferencias: una disputa sobre qué legitima un gobierno, el lugar del individuo en la sociedad, y cómo debería pensar cada generación sobre aquellos que les precedieron y sobre los que vendrán después.

La segunda parte de *Derechos del hombre* era, para empezar, un asalto en toda regla al gobierno monárquico, incluyendo expresamente a la monarquía británica. También constituía una reflexión sobre las causas de la pobreza y las dificultades de las clases bajas y, en este sentido, ofrece un modelo extremadamente útil de cómo las ideas fundamentales de los teóricos liberales ilustrados señalan y conectan con algunas formas posteriores de política radical. Paine comienza a dar los siguientes pasos en la ruta de este liberalismo extremo: apoya un sistema de pensiones público para los pobres, educación pública gratuita, prestaciones públicas para los padres, mayor representación parlamentaria de las clases bajas y un impuesto progresivo sobre la renta. Ofrece incluso un plan para la paz

mundial a través de la propagación de la razón y el conocimiento: «Si los hombres se permiten pensar como deberían pensar los seres racionales, nada puede parecer más ridículo y absurdo»[70] que destinar fondos públicos a gastos militares. Paine niega todas y cada una de las premisas de Burke y aumenta la apuesta.

Pero para cuando el segundo volumen de Paine salió publicado en febrero de 1792, la situación en Francia comenzaba a parecer mucho más alarmante a ojos de los británicos. La tentativa de mantener una monarquía constitucional había fallado, y el rey había sido apresado, mientras que la Asamblea Nacional había fracasado manifiestamente en lograr mantener el orden en París y en poner bajo control las finanzas del país. Su permanencia en el poder se tornaba cada vez más incierta a medida que aumentaban las facciones entre los revolucionarios. Los categóricos llamamientos de Paine a derrocar el régimen británico —un movimiento arriesgado en cualquier situación— se volvieron especialmente desaconsejables en este momento de preocupación creciente. En mayo de 1792, el gobierno *tory* de Pitt, con un significativo apoyo de los *whigs* (incluido el de Burke, aunque estuvo llamativamente silencioso en el proyecto ya que sus compañeros estaban al corriente de su animosidad personal hacia Paine) aprobó una ley contra los escritos sediciosos —una actuación dirigida expresamente a Paine—. El escrito no mencionaba su nombre, pero el primer ministro no sentía vergüenza alguna sobre su objetivo. «El Sr. Paine había establecido unos principios —Pitt dijo ante la Cámara de los Comunes— que atacan la nobleza hereditaria y que buscan la destrucción de la monarquía y la religión»[71] . Paine, que estaba en Londres, fue acusado bajo la nueva ley, por lo que en septiembre se fue a Francia antes que enfrentarse a un juicio. Fue juzgado y condenado en rebeldía y ya nunca más volvería a Gran Bretaña.

A medida que facciones más extremas se alzaban con el control de París, la opinión pública británica no dejaba de aproximarse a posiciones contrarias a los franceses y a favor de la visión crítica de la revolución sostenida por Burke, que continuaba divulgando en panfletos y discursos. Los poderes europeos habían comenzado a posicionarse en contra del régimen revolucionario, y la guerra en el continente parecía cada vez más cercana, mientras que en Francia la revolución se convirtió en terror. La ejecución

del rey francés en enero de 1793 operó un cambio de actitud decisiva en Londres, y tanto el público británico como los líderes políticos pronto se tornaron firmemente antifranceses. Para finales de ese año, Gran Bretaña estaba oficialmente en guerra con Francia, y el cambio de opinión pública buscado por Burke se había logrado casi por completo (aunque, por supuesto, no fue sencillo ni total), con mucha ayuda del desastroso rumbo emprendido por la propia revolución.

Sin embargo, este cambio contra los franceses no resolvía las cuestiones más profundas que habían sido expuestas por la revolución y que Burke y Paine habían recogido con tanta pasión. ¿Acaso la filosofía de la revolución sufría una equivocación de base, o los revolucionarios franceses simplemente habían fracasado a la hora de hacerla realidad? La cuestión de esa filosofía —la cuestión de la naturaleza del gobierno liberal moderno— fue planteada con mucha fuerza en los primeros días de la revolución, pero no comenzó con la revuelta de París ni tampoco acabó con ella. Tras la Revolución Francesa, esta cuestión se convirtió claramente en una línea divisoria fundamental de la vida política moderna.

En un panfleto de 1796 titulado *Cartas sobre una paz regicida* , Burke argumentaba que la antigua división de la política británica entre un partido de prerrogativa real y un partido de poder parlamentario se estaba viniendo abajo: «estos partidos, cuyas disensiones tan a menudo han distraído al reino, cuya unión en una ocasión lo salvó, y cuya colisión y resistencia mutua ha preservado la variedad de esta Constitución en su unidad, están casi extintos por el crecimiento de partidos nuevos»[72] . Estos nuevos partidos, a los que él llamó el partido de la conservación y el partido de los jacobinos (el nombre de la facción más radical de París), se dividirían según el nuevo eje definido por la Revolución Francesa —serían, de hecho, los partidos de Burke y de Paine.

La Revolución Francesa había sacado a la luz también en América un conjunto de diferencias que la Guerra de Independencia había tendido a difuminar y, para mediados de 1790, la política de la república americana estaba claramente dividida en dos facciones con dos puntos de vista muy diferentes sobre lo ocurrido en Francia. Estos dos enfoques traían aparejadas sus correspondientes diferencias sobre diversas cuestiones

nacionales e internacionales. Aquí también comenzaba a aparecer una izquierda y una derecha, que en gran medida seguían las líneas que Burke y Paine habían esbozado.

A pesar de que sus ideas dieron lugar a seguidores y facciones, Burke y Paine no permanecieron activos hasta mucho después de este capítulo final de su enfrentamiento. Paine permaneció en Francia a lo largo de gran parte del resto de la revolución —hasta la caída de 1802—. Pero a medida que los líderes del movimiento se volvieron cada vez más radicales y sus amigos quedaban cada vez más en segundo plano, Paine se alejó de los que estaban en el poder (incluso pasó varios meses en prisión por afiliarse con unos rebeldes moderados considerados poco fervientes). Se dedicó a lo que consideró que era el siguiente capítulo lógico de su proyecto intelectual: un libro en defensa del deísmo —la visión de que la existencia y el trabajo de Dios son accesibles a través de la razón sin necesidad de recurrir a la revelación o a la religión organizada— y por tanto en contra de la mayoría de las religiones establecidas. Este último libro de Paine recurría precisamente al mismo argumento al que el primer escrito publicado de Burke se había opuesto décadas antes.

Paine creía que una era de gobierno liberal ilustrado llevaría aparejada una perspectiva religiosa liberal ilustrada que desalentaría el tipo de conflicto sectario que durante tanto tiempo había desgarrado Europa: «una revolución en el sistema de gobierno iría seguida de una revolución en el sistema religioso»[73] . Este libro, titulado *La edad de la razón* , criticaba las formas tradicionales y organizadas de religión con la misma pasión ferviente por la justicia que habían caracterizado a sus escritos políticos, de forma que se posicionaba tan categóricamente en contra del cristianismo que era inevitable que desencadenara controversia y ensombreciera la reputación de Paine, sobre todo en América. «De todos los sistemas religiosos que se han inventado —escribió—, no existe ninguno tan despectivo hacia el Todopoderoso, tan poco edificante para el hombre, tan repugnante para la razón, y más contradictorio consigo mismo que esta cosa llamada cristianismo»[74] . Como autor de tales líneas, ¿qué podía esperar más que la recepción hostil que recibió este libro a ambos lados del Atlántico?

A su regreso a América en 1802 invitado por el nuevo presidente, su querido amigo Thomas Jefferson, Paine comprobó que su ataque al cristianismo y su radicalismo político le habían convertido en una especie de chivo expiatorio. Continuó escribiendo, pero sin participar en la política y sólo ocasionalmente ofrecía su consejo a Jefferson y sus aliados. Con el tiempo, comenzaron a fallarle las fuerzas y el dinero, por lo que Paine pasó sus últimos días en relativa pobreza en una pensión en la ciudad de Nueva York. Murió el 8 de junio de 1809 y fue enterrado en New Rochelle, Nueva York.

Por otra parte, Burke estaba completando sus proyectos políticos a mediados de 1790, a medida que su enfrentamiento con Paine alcanzaba su apogeo. El juicio a Hastings, que se había alargado durante siete años, acabó en 1794 con una decepcionante absolución. Burke ya había declarado anteriormente su intención de dejar el Parlamento cuando se acabara el juicio, y ahora, con 64 años y con el reconocimiento mayoritario por su cruzada contra la revolución, se fue.

Burke depositó entonces sus esperanzas en su hijo, Richard, pues pensaba que éste podría tomar su escaño en la Cámara de los Comunes. Todo parecía discurrir de forma que dicho plan tendría éxito cuando, en el verano de 1794, Richard Burke cayó gravemente enfermo. Murió en agosto de ese año, dejando a su padre roto y abatido. Edmund Burke vivió los siguientes tres años en duelo y dedicado a defender su honor ante falsos cargos por corrupción referentes a su pensión y a la confirmación de la postura británica contra Francia. Burke murió el 9 de julio de 1797, participando activamente hasta el final en la última batalla de las ideas sobre el futuro de Gran Bretaña. El Parlamento estaba dispuesto a darle sepultura entre las personalidades británicas célebres en la Abadía de Westminster, pero de acuerdo con su testamento Burke fue enterrado cerca de su casa en Beaconsfield.

Más allá de la biografía

Al repasar estas dos trayectorias políticas e intelectuales repletas de acontecimientos, nos puede resultar complicado no sentirnos impresionados por el alcance y la variedad de desafíos que enfrentó la política

angloamericana de esa época. Y sin embargo, si analizamos la sustancia de los enfoques de Burke y de Paine, lo que llama la atención no es la diversidad de temas tratados, sino la consistencia de los principales temas y argumentos en el trabajo realizado por cada uno de ellos a lo largo de su vida y, sobrevolándolo todo, la unidad de su extenso desacuerdo. Sus preocupaciones, convicciones y argumentos fundamentales permanecieron sorprendentemente estables a lo largo de tres décadas de confusión. Y cada uno lidiaba básicamente con el mismo conjunto de preguntas que el otro, llegando a conclusiones absolutamente diferentes.

En este sentido, la cronología histórica de su disputa, aunque esencial para entender las cuestiones en juego, al final no muestra la verdadera forma del debate. El contorno filosófico del gran debate no queda del todo capturado por el contorno histórico. Para ello debemos extraer cuidadosamente los argumentos más profundos de ambos hombres, apartándolos de las grandes interrupciones generadas por los combates cotidianos políticos e intelectuales, ordenándolos de tal forma que se puedan considerar sus suposiciones y razonamientos, para más tarde aplicar lo que obtengamos sobre los patrones de la vida política. Éste es el trabajo realizado no por la historia verdaderamente, sino por la filosofía política, lo que nos permite mirar debajo de la loca carrera de acontecimientos para reflexionar sobre cómo las ideas mueven la política.

Los siguientes capítulos aplican este método al profundo debate de Burke y Paine y tienen como objetivo ir quitando las capas de argumentos que aún conforman nuestros tiempos. Comenzaremos donde lo hicieron Burke y Paine: con la cuestión de qué idea de la naturaleza y de la naturaleza humana debería usarse como telón de fondo ante el cual desarrollar el razonamiento y el juicio político, y qué lugar debe ocupar la historia en tales juicios. A continuación, consideraremos las diferentes ideas de ambos sobre el derecho natural y político, y analizaremos la visión de cada uno de ellos acerca de las relaciones sociales y políticas. Tomaremos entonces su tratamiento de la posición de la razón en el pensamiento político y sus ideas sobre los medios adecuados y los fines apropiados a dicho pensamiento. Únicamente tras examinar las facetas de su profundo desacuerdo nos aproximaremos al tema que generalmente se aborda primero en las discusiones sobre Burke y Paine: sus ideas acerca del cambio político, de

las reformas y de la revolución. Y finalmente, con la vista puesta en estas facetas de la discusión, destacaremos un denominador común esencial en todos los grandes y variados debates entre Burke y Paine: una disputa sobre el estatus del pasado y el significado del futuro en la vida política, una cuestión inusual y desconocida que, a día de hoy, a menudo se halla silenciosa en el corazón de nuestra política.

Capítulo 2

Naturaleza e historia

Para descubrir los fundamentos filosóficos de los debates políticos, primero se debe asumir que lo que pasa en la política da respuesta a algo más que a las preferencias cambiantes e intereses materiales de las personas. Si las ideas políticas son la aplicación de las ideas filosóficas —de alguna comprensión de lo que es verdadero y bueno en la vida— entonces los debates políticos serios se deben basar en suposiciones filosóficas diferentes. Y dado que dichas diferencias tienen que ver con lo que sucede por debajo del nivel de acontecimientos y argumentos, a menudo se reducen a disputas acerca de lo que consideramos verdadero por naturaleza en los seres humanos. Por eso los debates de filosofía política a menudo comienzan con debates sobre la naturaleza y la naturaleza humana. Pero los significados de estos términos —naturaleza y naturaleza humana— no son sencillos ni evidentes. Ellos mismos están sujetos a intensos debates, y ese debate anterior de lo que queremos decir con lo natural a menudo es un indicador de los razonamientos que guían nuestro pensamiento político.

Dichas diferencias son poderosamente evidentes en el debate Burke-Paine, y ambos hombres eran excepcionalmente conscientes de ellas. Burke y Paine trataban de basar sus argumentos —desde sus primeros escritos en adelante— en una idea de lo que era la naturaleza y la naturaleza humana, y lo que deberían significar para la vida política. En realidad, su disputa comienza con un debate sobre la naturaleza y su relación con la historia, así que nuestro estudio de sus ideas debería comenzar también ahí.

La sociedad natural de Paine

Para el lector actual de *El sentido común* de Thomas Paine, las secciones que abren el panfleto resultarán sorprendentes. Dada la inmensa influencia de la defensa de Paine de la Guerra de Independencia de los EE.UU. y la reputación del autor de poseer una retórica brillante y ardiente, esperamos ser recibidos con un apasionado llamamiento a las armas y un catálogo de las ofensas británicas. Pero Paine se toma su tiempo antes de embarcarse en *La crisis americana* (que realmente no aparece hasta la tercera sección del panfleto) y, en su lugar, se lanza a un experimento de pensamiento que —insiste— es esencial para fundamentar cualquier teoría política: «Para conseguir una clara y justa idea del fin y de1 objeto del gobierno, imaginemos a un reducido número de personas, reunidas en algún remoto lugar de la Tierra, desconectadas del resto; representarán los primeros pobladores de algún país o del mundo. En este estado de libertad natural la sociedad será su primer pensamiento»[75] .

Paine aduce razones para dar una resolución justa a la disputa angloamericana —lo mismo que hará con diferentes causas políticas a lo largo de la extensa carrera comenzada con este panfleto— empezando con los primeros y más fundamentales principios políticos. Al tratar de entender las instituciones sociales y políticas, señala, debemos buscar sus orígenes más tempranos y sus raíces más profundas; sólo podremos entenderlas realmente si sabemos de dónde vienen. «El error de quienes razonan conforme a precedentes extraídos de la antigüedad, por lo que respecta a los derechos del hombre —explica Paine en *Derechos del hombre* —, es que no llegan lo bastante lejos en la antigüedad. No recorren todo el camino»[76] .

«Todo el camino», como Paine aclara repetidamente, supone no mirar a la historia, sino más allá de ella, a la naturaleza. Y por «naturaleza» quiere decir la condición que precede a todos los acuerdos sociales y políticos, y por tanto a los hechos relativos a lo que cada individuo es, independientemente de las circunstancias sociales o políticas. Nuestra naturaleza permanece exactamente igual a como lo era al comienzo de la raza humana ya que nuestros diferentes contratos sociales no cambian lo que somos por naturaleza, lo que cada ser humano siempre ha sido y siempre será. Y por tanto nuestra naturaleza básica debe permanecer como el cimiento de nuestro pensamiento político, de nuestra comprensión de lo que son los seres humanos y cómo deberían vivir juntos.

Paine comienza todas sus grandes obras repitiendo este argumento básico, cuyas características esenciales provienen de Thomas Hobbes, John Locke y otros filósofos políticos de la Ilustración. Es el punto de partida esencial de su filosofía política: que la reflexión política debe comenzar con los hechos naturales permanentes de los seres humanos, lo que significa que debe comenzar con el individuo por sí solo, al margen de la sociedad (y, por tanto, en esencia, anterior a la sociedad)[77] . La única fuente de autoridad fiable es la fuente original: «Si hubiera surgido una polémica en torno a los derechos del hombre a una distancia de cien años de la creación, es a esta fuente de autoridad a la que se habría recurrido, y es a esa misma fuente de autoridad a la que debemos remitirnos ahora»[78] . Paine razona que cuando observamos la política de esta forma —como si toda la historia de la humanidad nunca hubiera sucedido— «llegamos inmediatamente al punto en que se ve cómo comienza el gobierno, como si hubiéramos vivido al principio de los tiempos. Tenemos directamente ante nosotros el volumen real, no de la historia, sino de los hechos, sin mutilar por artilugios ni por los errores de la tradición»[79] .

¿Y qué son exactamente estos hechos que la naturaleza ofrece? ¿Qué es lo que Paine ve cuando mira más allá de la historia a nuestros comienzos naturales? El propio método de buscar la condición humana natural de esta forma señala a Paine un hecho innegable sobre el hombre por encima de todo: en su origen, el hombre es un individuo particular. Y dado que, para empezar, no tiene relaciones sociales, no lleva la carga de las distinciones sociales y por tanto es igual a todos los demás hombres. Las jerarquías sociales no tienen una base natural:

> «Pero por mucho que cada historia de la creación varíe en su opinión o creencia acerca de determinados particulares, […] todas están de acuerdo en establecer una cosa: la unidad de los hombres, con lo cual me refiero a que los hombres son todos de una categoría, y en consecuencia que todos los hombres nacen iguales, y con iguales derechos naturales, de la misma forma que si la posteridad se hubiera continuado por creación en lugar de por generación, pues esta última es el único modo de que se perpetúe la primera; y en consecuencia, todo niño nacido en este mundo

> debe considerarse como si hubiera derivado su existencia de Dios. El mundo le resulta tan nuevo como al primer hombre que existió, y su derecho natural en él es del mismo género»[80] .

Aquí Paine deja explícito algo que otros teóricos liberales no solían hacer. Pensar que estamos igual que al principio de los tiempos es creer que los medios para la generación humana y la sucesión de generaciones a lo largo del tiempo no nos dicen nada demasiado importante acerca de la vida humana. Es decir, las relaciones y distinciones sociales construidas a través de las generaciones no tienen ninguna autoridad inherente.

Y quiere decir, asimismo, que los seres humanos siempre se entenderán en su dimensión más completa como individuos diferenciados e iguales. La sociedad y el gobierno incluyen colecciones de dichos individuos —organizados por ellos mismos en su beneficio—, pero estas agrupaciones de individuos nunca llegan a silenciar totalmente la naturaleza esencialmente solitaria del ser humano. «Una nación —escribe Paine— está compuesta de individuos diferenciados y no relacionados entre sí, […] bien público no es un término opuesto al bien de los individuos; al contrario, es el bien de cada individuo, reunido»[81] .

Es en busca de ese bien que los individuos comenzaron a reunirse en grupos. De la misma forma que la mejor manera de entender al hombre es por sus orígenes, lo mismo ocurre con la sociedad y el gobierno, y por esa razón Paine considera la sociedad y el gobierno como dos cosas bien diferenciadas. Los hombres originalmente se unieron por necesidad y por el deseo de tener compañía. «Ningún hombre puede —escribe—, sin la ayuda de la sociedad, satisfacer sus propias necesidades, y esas necesidades, al actuar sobre el individuo, impelen a todos ellos hacia la sociedad, con la misma naturalidad con que la gravitación actúa respecto del centro». Y de la misma forma que satisface las necesidades, la naturaleza también satisface el deseo de estar en una sociedad: «No sólo ha obligado al hombre a entrar en la sociedad mediante toda una diversidad de necesidades que se pueden satisfacer mediante la ayuda recíproca de unos a otros, sino que además ha implantado en él un sistema de afectos sociales que, pese a no ser necesarios para su existencia, son indispensables para su felicidad»[82] . Por lo tanto, los seres humanos son criaturas sociales con necesidades y

deseos que van más allá de ellos mismos. Pero incluso con el objetivo de valorar su socialización, la mejor forma de entender a los hombres es como individuos iguales y separados.

En su descripción de esta condición natural de los humanos, Paine desde luego recuerda mucho a los teóricos liberales ilustrados de su época y a John Locke, una de las fuentes de las que bebían. Para la defensa de los derechos individuales y la igualdad social, estos filósofos partían de teorías sobre la primera formación de sociedades por parte de los individuos. Pero Paine enfatiza más que la mayoría, y desde luego más que Locke, la diferencia entre la agrupación de seres humanos para formar una sociedad —impulsados por la necesidad de satisfacer necesidades y por el deseo de tener compañía— y el establecimiento de gobiernos para estas sociedades.

Para Paine existe un paso intermedio fundamental entre el estado de naturaleza y la comunidad política: la sociedad natural que al principio existía sin gobierno. Cuando los individuos se agruparon por primera vez hasta formar una sociedad, los motivos y necesidades que los empujaron a estar juntos naturalmente dirigían su forma de cooperar, y consiguieron alcanzar un nivel relativamente sofisticado de vida social sin la necesidad de un gobierno como tal. Pero con el tiempo, a medida que lograban satisfacer las necesidades, se relajaron en el ejercicio de sus deberes, y algún tipo de gobierno se hizo necesario para restringir sus vicios.

Paine da más importancia a esta distinción entre sociedad y gobierno de lo que hacían muchos teóricos liberales anteriores a él, porque es algo fundamental para su defensa de la revolución, tanto en América como en Francia[83] . Ante la acusación (realizada por Edmund Burke, entre otros) de que una revolución total acarrearía la disolución de la propia sociedad, por lo que cualquier gobierno que se formase tras ella sería ilegítimo, Paine tiene respuesta. En primer lugar, dice, la sociedad es más antigua e importante que el gobierno. En segundo lugar, una revolución consiste en una reversión a la sociedad natural con el objetivo de establecer un nuevo gobierno a partir de los mismos orígenes que el antiguo, pero formado y organizado mejor y de forma más justa. «Gran parte del orden que reina en la humanidad no es efecto del gobierno», dice Paine en *Derechos del hombre* . «Tiene su origen en los principios de la sociedad y en la

constitución natural del hombre. Existía antes que el gobierno, y existiría si se aboliera el formulismo del gobierno»[84] . Paine considera que la sociedad original es una función de la naturaleza humana, mientras que el gobierno es un artificio creado por la voluntad humana y, por tanto, está sujeto a un juicio imperfecto y especialmente a la corrupción de poder y codicia.

Sin embargo, el acceso a esta sociedad natural está permanentemente disponible. Debido a que es una función de la naturaleza humana, siempre podemos recurrir a ella cuando el gobierno convencional no haya realizado sus funciones o haya violado los derechos de los ciudadanos. Una reversión de este tipo permitiría a la sociedad, de acuerdo con Paine, «volver a la naturaleza en busca de información» y regenerarse[85] . Así, como Paine dijo en su ya famosa sentencia, «Tenemos en nuestro poder construir un nuevo mundo»[86] . Derrocando el gobierno podemos regenerar nuestra sociedad original y ver «cómo comienza el gobierno, como si hubiéramos vivido al principio de los tiempos»[87] .

Esto es lo que la revolución significa para Paine; en el fondo, es regresar al pasado lejano para comenzar de nuevo y mejor. «Las que antes se calificaba de revoluciones —nos dice en *Derechos del hombre* — eran poco más que un cambio de las personas, o una modificación de las circunstancias locales. […] Pero lo que hoy día vemos en el mundo, por las revoluciones de América y de Francia, es una revolución del orden natural de las cosas, un sistema de principios tan universal como la verdad y como la existencia del hombre, y que combina la felicidad moral con la política y la prosperidad nacional»[88] .

Sin embargo, la recuperación que Paine tiene en mente no es un regreso a algún periodo anterior de la historia de la humanidad. En lo que piensa más bien es en regresar a la pureza de la naturaleza que, aunque debiera informar nuestra vida política, nunca ha sido puesta en práctica correctamente como el principio organizador de un gobierno. En este sentido, la ética revolucionaria de Paine es ciertamente progresista, a pesar de que vuelve la mirada al comienzo primero de la política. Se considera innovadora porque comienza desde un conocimiento de la naturaleza nunca antes conseguido. La naturaleza en sí misma siempre ha sido como lo es

ahora, pero Paine creía que sólo se la estaba comenzando a entender por primera vez en su propio tiempo: «Si bien cabría demostrar que el sistema de gobierno al que ahora se llama nuevo es el más antiguo en principio de cuantos han existido, por fundarse en los Derechos del Hombre inherentes, no obstante, como la tiranía y la espada han suspendido el ejercicio de esos derechos desde hace muchos siglos, en aras de la claridad vale más llamarlo nuevo que reivindicar el derecho de llamarlo antiguo»[89] .

Paine considera la mayor parte de la historia de la humanidad hasta su propia era ilustrada una desviación del esfuerzo por entender los principios apropiados para un gobierno: [la gente] «ha tenido tan pocas oportunidades de hacer las pruebas necesarias de modos y principios de gobierno para descubrir el mejor, que el gobierno no se está empezando a conocer hasta ahora»[90] .

Paine pensaba que sólo en su tiempo comenzaba a conocerse el gobierno, porque la propia naturaleza se estaba empezando a conocer correctamente en su tiempo. Como la mayoría de sus contemporáneos de la Ilustración tardía, Paine se basaba mucho en la visión del mundo de las nuevas ciencias naturales al formular su idea de la naturaleza. Sólo medio siglo después de la muerte de Isaac Newton, la época en que vivió Paine aún seguía estando cautiva de la revolución que se había producido en el campo de la física, una revolución que parecía abrir infinitas posibilidades para la conquista de la naturaleza y el empoderamiento del hombre. Y el principio fundamental de esta nueva ciencia consistía en entender la naturaleza como fuerzas diferenciadas e independientes que actuaban sobre objetos diferenciados e independientes según reglas racionales —en lugar de (como en la ciencia aristotélica antigua a la que reemplazaba) unidades orgánicas definidas por los fines que debían conseguir.

Como muchos de sus contemporáneos, Paine consideraba su filosofía política como la aplicación de esta nueva forma de entender la naturaleza. Ésta es una de las razones por las que pone tanto énfasis en llegar al origen de las cosas, y por las que, al hablar de los «hechos» de la naturaleza, parece pensar en principios —leyes y normas racionales— que fijan los límites de la acción, más que un modelo orgánico de unidades complejas que interactúan entre sí. «Mi idea de la forma de un gobierno la extraigo de

un principio de la naturaleza que ningún arte puede destruir, a saber: que cuanto más simple sea algo, más difícil resulta descomponerlo, y mucho más fácil recomponerlo cuando sea descompuesto»[91] .

Para Paine, la distinción entre naturaleza y «arte», o la acción humana intencional, es básica y firme: la naturaleza es aquello que es inherente al ser humano, en ausencia de todo esfuerzo y voluntad, mientras que el arte es el producto del trabajo del hombre. La naturaleza está ahí para poder entenderla, y la comprensión de la naturaleza genera un conjunto de reglas que guían nuestras elecciones. Así, la naturaleza, que se presenta como un conjunto de leyes generalizables, en la mayoría de los aspectos es una abstracción.

La naturaleza, de acuerdo con Paine, es por tanto el conjunto de hechos y axiomas sobre el hombre y su mundo para describir todo aquello que el hombre no haya creado por sí mismo. Es ordenada, racional y está gobernada por reglas abstractas con una aplicación general. La mejor forma de entender la naturaleza se logra al descomponerla en sus partes más simples y hallando sus comienzos más tempranos, donde las partes se pueden discernir más fácilmente.

Según la definición de Paine, entonces, la sociedad es una función de la naturaleza, mientras que el gobierno es un producto del arte. Pero los objetivos del gobierno están definidos por los derechos naturales y los límites naturales del hombre, así que aunque el hombre crea el gobierno, debe crearlo con los hechos de la naturaleza en mente, y de tal forma que se protejan las prerrogativas y derechos naturales de cada hombre y se garanticen la libertad natural y el mejor interés para todos. Por tanto, la ciencia del gobierno comienza a partir de un conocimiento de la naturaleza a través de la razón, y el gobierno se puede juzgar por la efectividad de su respeto a la libertad individual e igualdad del hombre.

Paine cree que el no haber formado gobiernos según su entendimiento es responsable del fracaso de la política hasta ese momento. «¿Podemos en absoluto suponer —se pregunta— que si los gobiernos se hubieran originado a partir de un principio correcto y no hubieran tenido interés en

seguir uno falso, el mundo podría hallarse en la condición miserable y belicosa en la que lo hemos visto?»[92] .

Para valorar la legitimidad de los gobiernos existentes, por tanto, Paine señala que debemos fijarnos en los preceptos de la naturaleza, especialmente los principios de igualdad e individualidad humana, que dan a todos los hombres el mismo derecho a decidir el rumbo del gobierno. Esto significa que sólo el poder cedido voluntariamente es legítimo, y sólo un gobierno por consentimiento es justo. «Todo poder que se ejerza sobre una nación ha de tener un origen —escribe Paine—. Ha de ser delegado o tomado. No existen otras fuentes. Todo poder delegado es confianza[93] , y todo poder tomado constituye una usurpación. El tiempo no altera la naturaleza ni la calidad de ninguno de ellos»[94] . Por muy lejos que estemos de ello, debemos mirar hacia atrás hasta el comienzo de nuestra sociedad para establecer qué tipo de sociedad es, y aquellos que se nieguen a hacerlo no podrán emitir juicios relativos a la legitimidad.

En su origen, un gobierno legítimo se establece por elección de la gente. Cuando tienen necesidad de crear un régimen, se reúnen todos juntos y forman una especie de Parlamento en el que cada ciudadano tiene su propio asiento «por derecho natural». Pero con el tiempo, a medida que la comunidad crece, es imposible que todos se ocupen de los temas públicos personalmente todo el tiempo, así que nombran representantes que «actuarán en la misma medida en que lo haría el cuerpo social entero, si estuviera presente»[95] . Esta democracia representativa es la forma de gobierno que está más en consonancia con la naturaleza, según Paine.

Pero evidentemente, en la época en la que vivía Paine, esta forma de gobierno no era la más común. Pensaba que la forma más común en ese tiempo, la monarquía, en todos los casos se remontaba a algún usurpador que se había impuesto sobre los otros por la fuerza. No cabría en la naturaleza justificación alguna por un poder tan desigual, así que no cabía justificación tampoco en la práctica. «Cuando se habla de los hombres como reyes o súbditos, o cuando se menciona al gobierno bajo los epígrafes distintos o combinados de monarquía, aristocracia y democracia, ¿qué es lo que debe entender el hombre racional por estos términos?», pregunta Paine.

«Si verdaderamente existieran en el mundo dos o más elementos distintos y separados de poder humano, entonces veríamos los diversos orígenes a los que se aplicarían descriptivamente esos términos, pero como no hay más que una especie de hombre, no puede haber más que un elemento de poder humano, y ese elemento es el propio hombre»[96] . De los reyes, afirma por tanto con total desdén en *El sentido común* , «así como la naturaleza no los reconoce, tampoco ellos reconocen a ésta; y, aunque son criaturas de nuestra propia creación, no nos conocen, convirtiéndose en dioses de sus propios creadores»[97] .

Los reyes y nobles suelen tratar de mostrarse como en posesión de orígenes elevados que se pierden en las brumas de la historia, pero Paine no tolera nada de esto. «Es más probable que si pudiéramos quitar el oscuro velo de antigüedad y llevarles a sus primeros orígenes, encontraríamos al primero de ellos no siendo más que el principal rufián de alguna banda levantisca cuyas salvajes maneras o superior astucia le granjearon el título de jefe entre los rufianes»[98] . Y lo que es peor, los monarcas pasan su poder ilegítimo a sus hijos, negando los derechos naturales de su pueblo más allá de sus propias vidas. Debido a la insistencia de Paine en la importancia de los orígenes, considera el principio hereditario cercano a la raíz de todo mal. Al obligar a los hombres a aceptar las decisiones de las generaciones anteriores, se les niega su derecho natural a la autodeterminación y por tanto se trata de un principio de gobierno profundamente antinatural.

Así, Paine sistemáticamente reivindica la supremacía de la naturaleza (entendida como principios accesibles a la razón) sobre la historia (entendida como un catálogo de fracasos humanos para aplicar los principios correctos a la política). Los hechos que la naturaleza nos enseña sobre los hombres explican por qué aparecieron las sociedades, y la imperfección humana natural explica por qué es necesario un gobierno legítimo, mientras que la existencia de gobiernos ilegítimos explica por qué las guerras, la pobreza e infinidad de problemas han tenido lugar. La solución consiste en reemplazar los gobiernos ilegítimos por unos más en concordancia con la nueva comprensión de la naturaleza humana y así promover la causa de la paz natural. Y el final de una revolución política, entendida correctamente, es el regreso a la sociedad natural con este

objetivo en mente. La mayor parte de las ideas políticas de Paine se desarrollan a partir de estas reflexiones sobre la naturaleza y examinan sus implicaciones.

La sociedad histórica de Burke

Edmund Burke comenzó su trayectoria pública precisamente rechazando la idea de la naturaleza y su relación con la política que expone Paine. Su primer trabajo de envergadura, *Vindicación de la sociedad natural* , publicado en 1756, básicamente dice que no hacer caso de las instituciones convencionales y aceptar sólo la naturaleza (restrictivamente entendida como un conjunto abstracto de reglas) como fuente de autoridad o de comprensión sobre los asuntos de los hombres sería profundamente corrosivo para la vida política y social.

En la sátira de la *Vindicación* , Burke se burla de la idea de que la gente pueda progresar asumiendo que toda la historia de la humanidad básicamente ha sido un fracaso porque todos los gobiernos que han existido no han sido más que corrupciones de nuestra condición natural original. Mientras que Paine emplearía este método para atacar a la monarquía y a la aristocracia, Burke, en la *Vindicación* y otras publicaciones, sugiere que dicho método podría socavar fácilmente cualquier otra forma de gobierno y desde luego cualquier institución humana.

En primer lugar, Burke piensa que este método está equivocado porque da demasiada importancia a los comienzos sociales y políticos. Considera que la exposición de los orígenes es una empresa equivocada, innecesaria y potencialmente destructiva. La legitimidad de un gobierno no se obtiene por comenzar con los principios correctos, extraídos de la naturaleza. Al contrario, el gobierno se desarrolla con el tiempo al seguir caminos que satisfagan las necesidades y el bienestar de la gente y, por tanto, apunte hacia alguna idea natural del bien.

Es prácticamente seguro que los comienzos de cualquier sociedad, escribe Burke, implicarán alguna forma de barbaridad (por no decir crimen). Pero con el tiempo, al responder lentamente a las exigencias circunstanciales, las sociedades desarrollan formas más maduras, un proceso que, según escribe

Burke en *Reflexiones sobre la revolución en Francia* , «hace que gobiernos que se establecieron inicialmente de una manera violenta adquieran legitimidad»[99] . Regresar a los inicios, por tanto, no ofrecería la oportunidad de volver a empezar sobre los principios correctos, sino que más bien arriesgaría una reversión a la barbarie. «Se debe correr un velo sagrado sobre los comienzos de todos los gobiernos»[100] , señala Burke, porque poco se puede aprender si se sacan a la luz, y existe un riesgo muy real de dañar algo al exponerlos, sobre todo el riesgo de debilitar la lealtad del pueblo con su régimen al exponer sus orígenes imperfectos.

Este rechazo a otorgar importancia a los comienzos diferencia a Burke de la gran mayoría de filósofos políticos de la tradición occidental, desde Platón y Aristóteles hasta Hobbes y Locke, y todos sus sucesores modernos. Estos filósofos argumentaban que la fundación es un momento político decisivo, cuando se consolida la forma que revela la naturaleza de un régimen[101] . Como se detalla en capítulos posteriores, Burke decía, al contrario, que un régimen va adquiriendo su forma con el tiempo y de hecho nunca es el «resultado de una única e instantánea normativa». Así, su forma original (por no hablar del origen de toda sociedad política) no es tan decisiva como su forma y función actual y su desarrollo hasta este momento[102] .

Paine criticó duramente el menosprecio de Burke por los comienzos, diciendo que simplemente trataba de evitar enfrentarse al origen particularmente ilegítimo de Gran Bretaña: «Hay algo que le prohíbe mirar hacia atrás, hacia el origen, no sea que surja un ladrón, o un Robín de los Bosques de la larga noche del tiempo y diga *Yo soy el origen* »[103] . Burke sí reconoce una preocupación de este tipo, señalando que una familiaridad tan cercana con los orígenes bárbaros de su régimen podría debilitar el patriotismo de la gente. Pero su mayor preocupación era que al ignorar la historia en la búsqueda de la naturaleza, la gente ignoraría la mejor fuente de sabiduría y formación disponible por una fuente con poco o ningún conocimiento útil sobre la vida política.

Burke nunca se molestó realmente en discutir las reivindicaciones concretas de Paine y otros teóricos liberales sobre lo que podría decirnos la naturaleza presocial del individuo, porque para empezar consideraba absurdo pensar

sobre un hombre presocial[104] . Esto no quiere decir que la comprensión de la naturaleza del hombre no sea fundamental para la comprensión de la sociedad y la política, pero Burke dice que para conocer la naturaleza del hombre debemos entender al hombre tal como es y, que sepamos al menos, tal como ha sido siempre: un ser social, que vive junto con otras personas en una sociedad organizada con un gobierno. Imaginarle como un ser solitario y asocial es ignorar al hombre en sí y seguir una abstracción que poco tiene para enseñarnos, «porque lo que considero es el hombre civil social, y no otro», escribe Burke[105] .

Las instituciones de la sociedad son ciertamente convencionales, señala. «A menudo son los artificios del profundo ingenio humano (y no los derechos del hombre, como algunas personas hablan de ellos, no muy sabiamente en mi opinión)»[106] . Pero adoptar dichas convenciones es la naturaleza del hombre, y cometeríamos un grave error si, al tratar de entender su naturaleza, estableciéramos una clara distinción entre lo natural y lo artificial en los asuntos humanos y de este modo ignorásemos todo lo que el hombre hace en el mundo. «El artificio es la naturaleza del hombre —escribe Burke—. En la formada edad adulta estamos tan en estado natural, cuando menos, como durante la dependiente e inexperta infancia […]. El estado de sociedad civil […] es un estado de naturaleza, y lo es de un modo mucho más auténtico que la forma de vida salvaje y no cohesionada»[107] . Difuminar la distinción entre naturaleza y artificio es un paso decisivo para Burke, que lo diferencia drásticamente de Paine y de otros teóricos liberales ilustrados de su tiempo. Burke muestra, según las acertadas palabras de David Bromwich, «respeto por la sociedad y la naturaleza como elementos de un único entorno humano»[108] .

Como se ha visto, la distinción entre artificio y naturaleza es básica según la visión del mundo de Paine porque sobre todo acusa a los regímenes corruptos —las aristocracias y monarquías— de erigir barreras artificiales entre la naturaleza y el hombre, negando por tanto a cada individuo los derechos que les da la naturaleza. Según el punto de vista de Paine, una revolución se libra de todas las convenciones y se retrotrae a las condiciones originales de las cuales surgen los regímenes, con el fin de regenerarse y comenzar nuevamente desde el principio. Por tanto, al negar

la existencia de esta distinción categórica entre lo natural y lo artificial o convencional, Burke elimina la posibilidad de que se produzca una reversión de este tipo. Los regímenes, dice, se construyen primordialmente sobre convenciones y son naturales en el mismo sentido en que el arte y el artificio son naturales para el hombre. Una sociedad no se puede fundamentar en razones que únicamente existen fuera de la sociedad.

«Los pretendidos *Derechos del hombre* , que tanta destrucción han causado —escribe Burke sobre la Revolución Francesa en respuesta directa a Paine en 1791—, no pueden ser los derechos del pueblo. Pues ser un pueblo y tener esos derechos son cosas incompatibles. Lo uno supone la presencia, y lo otro la ausencia, de un estado de sociedad civil»[109] . Por lo tanto, un pueblo no puede regresar a un estado presocial en el que sigan vigentes dichos derechos, porque al hacerlo dejaría de ser un pueblo. Burke continúa:

> «La idea de un pueblo es la idea de una corporación. Es esto algo completamente artificial y que se hace, como todas las demás invenciones legales, de común acuerdo […]. En consecuencia, cuando los hombres deshacen el pacto o acuerdo original que les da forma y capacidad corporativa como Estado, dejan de ser un pueblo, ya no tienen entidad corporativa, han perdido la fuerza legal coactiva que les unía, y el derecho a ser reconocidos desde fuera. Son un montón de individuos sueltos, desperdigados, y nada más que eso»[110] .

Por lo tanto, Burke pensaba que la idea de revolución de Paine era una receta para el suicidio de la sociedad, ya que se apoya en la presunción —que Burke considera falsa— de que por la naturaleza de las cosas la sociedad persistirá cuando su régimen se haya disuelto. Tras una disolución de este tipo, dice Burke, no habrá reglas ni métodos sobre los cuales formar un nuevo régimen: ninguna protección de la propiedad o de las personas, ninguna razón para seguir a un líder o de adherirse a un gobierno de mayoría, ningún medio para «regenerarse».

En realidad, Burke considera que el deseo de una regeneración así para nuestra sociedad es algo terrible. «No puedo concebir cómo ningún hombre

pueda haber llegado a tal estado de presunción, que considera a su país como una mera *carte blanche* sobre la que le está permitido escribir lo que quiera», escribe Burke. «Un hombre lleno de fogosa benevolencia especulativa podrá desear que su sociedad esté constituida de manera diferente a como él la encuentra; pero un buen patriota y un buen político considerará primero cómo podrá aprovechar al máximo los materiales que de hecho existen en su país»[111] . No está en nuestra mano construir el mundo otra vez, señala Burke.

Construir sobre formas ya existentes utilizando materiales ya existentes no requiere un estudio abstracto de la naturaleza, sino una comprensión muy particular de la historia y naturaleza de esa sociedad. Dado que el Estado es convencional, y dado que los derechos abstractos del hombre no proporcionan reglas explícitas para la vida política, el arte de gobernar casi siempre es cuestión de prudencia, una «ciencia experimental», en palabras de Burke[112] . Los resultados de dichos experimentos no son evidentes inmediatamente, por lo que aprender de ellos lleva tiempo, a menudo más que toda una vida. Por ello, la historia, y no sólo la naturaleza, deben informar la vida política, y las formas políticas existentes no se deberían abandonar a la ligera[113] . Esto no quiere decir que la historia sea siempre una lista de honor de grandes logros y aciertos. La historia de la humanidad, escribe Burke en *Reflexiones sobre la revolución en Francia* , «consiste, en su mayor parte, en los sufrimientos y calamidades traídos al mundo por el orgullo, la ambición, la avaricia, la venganza, la codicia, la sedición, la hipocresía, el celo desordenado, y toda la serie de apetitos», pero también consiste en los esfuerzos que se realizan para corregir estos vicios, y tanto en sus mejores como en sus peores manifestaciones, la historia nos ofrece lecciones que ningún estadista se puede permitir ignorar[114] .

Por lo tanto, Burke está en profundo desacuerdo con el método de razonamiento y la idea de la naturaleza que informa a Paine y a los filósofos liberales más radicales. Pero su tendencia a presentar sus opiniones como una crítica a los otros tiende a ocultar las enseñanzas positivas de la naturaleza que subyacen a las razones de Burke. Su fuerte rechazo a la idea de la naturaleza de Paine comienza a apuntar hacia su propia idea, muy diferente de la del filósofo.

Burke se muestra preocupado de que los filósofos de la Ilustración estén «tan poseídos por sus teorías acerca de los derechos del hombre, que han olvidado por completo su naturaleza»[115] . Burke es bastante específico acerca de lo que olvidan de esa naturaleza: la parte que no es simplemente materia en movimiento o razón en acción. Una política orientada a la naturaleza del hombre entiende al hombre como un ser animal, un ser racional, y una criatura de simpatías y sentimientos[116] . Paine y otros filósofos liberales radicales dejan fuera de su explicación de la naturaleza humana los sentimientos humanos y el papel de la imaginación. Burke teme que al hacer demasiado hincapié en los elementos animales y racionales del hombre, no sólo ignoran sino que también perjudican los sentimientos que de hecho son esenciales en la naturaleza humana y el orden político.

Los revolucionarios pensaban que el hombre básicamente era un animal racional, por lo que si se satisfacían sus necesidades más básicas (comida y seguridad), le gobernaría su razón[117] . Aquellos con los que estaba en desacuerdo, incluido Paine, lógicamente no negaban que la naturaleza humana tuviera otras partes, pero Burke creía que depositaban demasiada fe en la capacidad de la razón por sí sola para gobernar esos otros elementos, sobre todo las pasiones y los sentimientos.

Desde su juventud Burke se había preocupado por el lugar de las pasiones en los asuntos de los seres humanos, y su *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello* , escrito sólo un año después de *Vindicación de la sociedad natural,* cuando tenía 28 años, estaba dedicado a esta cuestión. Sostenía especialmente que lo sublime, que utiliza tanto el temor como la fascinación que el hombre siente por la muerte, ejerce un poder enorme sobre la imaginación humana. Ese poder podría desencadenar violentos torrentes de energía en la vida social si no se controla adecuadamente apelando a la atracción (aunque a menudo es más débil) del hombre por el orden y la paz social (es decir, por lo bello). La vida común de una comunidad depende en gran medida de los lazos sentimentales y de las apelaciones implícitas a este amor por lo bello y lo ordenado y, en opinión de Burke, éstos juegan un papel vital pero generalmente subestimado en la prevención de la violencia política y el mantenimiento de unas relaciones cálidas y pacíficas en la sociedad. Ésta es

una de las razones por las que, para Burke, la estabilidad del orden social no se debería perturbar innecesariamente, y la importancia de los rituales, las ceremonias y toda la pompa que a menudo acompañan a la vida social y política no se deberían ignorar.

Sin embargo, Burke no era un sentimental[118] . «Dejen que un hombre se abandone a sus pasiones, y dejarán a una bestia sujeta a una naturaleza salvaje y caprichosa»[119] . En su lugar sostenía que mientras que la política sí responde a la razón, la razón humana no interacciona directamente con el mundo sino que siempre está mediada por nuestra imaginación, que nos ayuda a poner orden y dar forma a los datos que recibimos de nuestros sentidos. De una u otra forma, la razón se aplica a través de los sentimientos y las pasiones, por lo que es crucial ocuparse de lo que él llama nuestra «imaginación moral», porque si se deja desatendida, dirigirá nuestra razón hacia la violencia y el desorden[120] .

El lado oscuro de nuestros sentimientos se ve mitigado no por la razón pura, sino por sentimientos más caritativos. No podemos abandonar nuestros vicios simplemente a base de razones, pero podemos ser disuadidos de no caer en ellos por la confianza y el amor que se desarrolla entre vecinos, por las costumbres ya arraigadas de orden y paz, y por el orgullo que sentimos por nuestra comunidad o país. Y parte de la complicada tarea del estadista es mantener este equilibrio, actuar racionalmente sobre esta comprensión de los límites de la razón. «El temperamento de las personas a las que preside debe ser, por tanto, el primer objeto de estudio de un estadista», afirma Burke[121] . Para él constituye otra razón por la que la política nunca se puede reducir a una simple aplicación de axiomas lógicos. En palabras de William Hazlitt, contemporáneo de Burke: «[Burke] sabía que el hombre posee afectos y pasiones y poderes de imaginación, así como hambre y sed y la sensación de calor y frío…, sabía que las normas que conforman la base de la moralidad privada no se fundamentan en la razón, es decir, en las propiedades abstractas de aquellas cosas que son el objeto de dichas normas, sino en la naturaleza del hombre, y en su capacidad para verse afectado por ciertas cosas producto del hábito, la imaginación y del sentimiento, así como de la razón»[122] .

Este interés por las pasiones naturales que Burke mantuvo a lo largo de toda su vida hizo que fuera profundamente consciente del papel de los hábitos y sentimientos en la vida política y de los riesgos que entrañaría tanto romper el hábito de la paz como crear hábitos de terror o poder desenfrenado. Por ello se oponía a las acciones británicas en América, por considerarlas una afrenta a los hábitos y sentimientos de los americanos, incluso si estas acciones no constituyeran una violación de sus derechos. Esto mismo hacía que le inquietase el hecho de que los jóvenes británicos enviados a la India fueran influenciados por la autoridad ilimitada que se les otorgaba sobre los nativos. Y provocó que temiese, mucho antes que el resto, que los revolucionarios franceses, al explotar todos los mitos que embellecían la vida social, desencadenarían una ola de horror espantoso capaz de desligar de sus hábitos y contenciones a todos los individuos involucrados.

En este sentido, Burke sostenía que las acciones de los revolucionarios —al negar el aspecto sentimental de la naturaleza humana— eran profundamente innaturales y antinaturales. Se negaba a ceder el lenguaje de la naturaleza en la política a Paine y a los radicales franceses e ingleses, ya que fundamentaba sus razones de oponerse a la perturbación política radical en una idea de la naturaleza bastante diferente de la de los radicales. En sus escritos sobre la Revolución Francesa, Burke repite en varias ocasiones que los revolucionarios estaban «en guerra con la naturaleza» o derribando «el orden de la naturaleza»[123] . Pero no sugería que las instituciones o acuerdos concretos de la Francia prerrevolucionaria fueran en sí mismos naturales. Éste no era el orden que estaba siendo derribado. En realidad, los revolucionarios estaban en guerra contra la naturaleza humana. Al ignorar o no restringir las pasiones populares, amenazaban con desencadenar la parte más oscura de esas pasiones sobre la sociedad, desensibilizando totalmente a las personas ante los actos de terror y violencia, y por tanto imposibilitando el retorno a una vida social ordenada tras la revolución.

Es por esto que Burke otorgaba tanta importancia a lo que él consideraba un revulsivo natural de algunos actos concretos que caracterizaron a la revolución. El revulsivo natural del poder terrible es algo absolutamente esencial en la visión de Burke de la sociedad funcional. El hecho de que los revolucionarios no dispusieran de una reacción natural similar tuvo mucho que ver con su vehemencia al oponerse a ellos. Explica lo que encuentra tan

desalentador sobre la celebración de Richard Price ante la violencia de la muchedumbre en la revolución (que fue lo que le impulsó en primer lugar a escribir las *Reflexiones*):

> «¿Por qué siento de manera tan diferente a como sienten el reverendo doctor Price y aquellos miembros de su grey que han hecho suyos los sentimientos expresados en su discurso? Por esta sencilla razón: porque es *natural* que yo lo haga así; porque estamos constituidos de tal manera que ante tales espectáculos nos vemos afectados por sentimientos de melancolía acerca de la inestable condición de la prosperidad de los mortales y de la tremenda incertidumbre de la grandeza humana; porque en esos sentimientos naturales aprendemos grandes lecciones; porque en sucesos como éstos nuestras pasiones instruyen a nuestra razón; […] Se me habrían saltado las lágrimas si hubiera visto un espectáculo así representado en el escenario. Estaría verdaderamente avergonzado de descubrir en mí ese superficial sentido teatral ante una fingida situación de sufrimiento, y al mismo tiempo alegrarme con exultación ante una situación así en la vida real»[124] .

Burke consideraba que dicha falta de reacción natural ante el espectáculo de la revolución era una señal clara de que se avecinaban problemas, una falta de contención que sólo podía desembocar en un desastre. Esta ausencia radicalmente antinatural de contención, en su opinión, tenía que aprenderse. Producto de una teoría política enfrentada con la naturaleza, justificaba la violencia y amenazaba con desensibilizar al público ante la violencia. «Tales habrán de ser las consecuencias de perder, en medio del esplendor de este triunfo de los derechos humanos, todo sentido *natural* de lo injusto y de lo justo» [125] , escribe preocupado. Una teoría al servicio de la violencia de la muchedumbre era casi lo más peligroso que había.

Burke creía que la mayor parte de los británicos, al contrario, aún no habían sido educados para que rechazaran su hábito por la paz. Sus compatriotas, escribe, son «en general, hombres de sentimientos espontáneos», que informan con más veracidad de la naturaleza humana que el radicalismo de

los revolucionarios. En uno de los pasajes más famosos de las *Reflexiones* , Burke detalla los hábitos pacíficos de los británicos:

> «En Inglaterra todavía no hemos sido completamente vaciados de nuestras entrañas naturales; entre nosotros aún perduran los sentimientos innatos que todavía cuidamos y cultivamos, esos sentimientos que son los fieles guardianes, los guías activos de nuestro deber, los que verdaderamente apoyan toda moral viril y generosa. No hemos sido vaciados y sujetados con una brocheta para luego ser rellenados, como pájaros de museo, con paja, trapos y miserables tiras de sucios papeles acerca de los derechos del hombre. […] Aún tenemos corazones auténticos, de carne y sangre, latiendo en nuestro pecho. Tememos a Dios; miramos con respeto a los reyes, con afecto a los Parlamentos, con un sentido del deber a los magistrados, con reverencia a los sacerdotes, y con respeto a la nobleza. ¿Por qué? Porque cuando tales ideas se nos presentan ante la mente, es natural que se vea afectada de esta manera; porque cualesquiera otros sentimientos son falsos y espurios y tienden a corromper nuestras mentes, a viciar nuestra moral básica y a incapacitarnos para una libertad racional»[126] .

En su descripción, se había erigido todo un sistema de moral, hábitos y prácticas para apoyar aquellos sentimientos respetuosos con la sociedad, y tratar de derribar dicho sistema amenazaría con eviscerar esos sentimientos, poniendo en peligro, por tanto, la paz social y la seguridad individual.

Este sistema, dice Burke, generalmente se conoce con el anticuado nombre de «caballerosidad». Se trata de la recopilación de unos hábitos con los que se buscaba pacificar y embellecer dos conjuntos de relaciones esenciales y a menudo peligrosas: aquellas que se dan entre hombre y mujer, por un lado, y las que se dan entre gobernantes y gobernados, por el otro. El sistema de la caballerosidad enaltecía ambos conjuntos de relaciones elevándolas con nobles sentimientos y emociones (gentileza, devoción y fidelidad, en el primer caso; obligación, deber y lealtad, en el otro)[127] . Pero esta tradición, que Burke consideraba que había dotado a la Europa moderna de su naturaleza, estaba siendo atacada por los revolucionarios:

> «Pero ahora todo eso ha cambiado. Todas las gratas ilusiones que hacían del poder algo suave y de la obediencia un acto liberal, que armonizaban los diferentes matices de la vida y que, mediante una templada y gradual asimilación, incorporaban a la política los sentimientos que embellecen y suavizan la sociedad privada, van ahora a disolverse por obra de este nuevo y dominante imperio de la luz y la razón. Toda decente vestidura de la vida ha sido rasgada. Todas las ideas sobreañadidas que son proporcionadas por el repertorio de una imaginación moral, que el corazón posee y que el entendimiento ratifica como cosas necesarias para cubrir los defectos de nuestra naturaleza desnuda y estremecida, y para hacer que se alcen hasta alcanzar la dignidad en nuestra estimación, van a ser ahora desechadas como moda ridícula, absurda y anticuada»[128] .

La idea de la naturaleza de los radicales, advierte Burke, es sólo nuestra naturaleza animal al desnudo y la razón desnuda que la revela, y al eliminar la atracción por la belleza esta severa filosofía erradica todos los obstáculos ante el radicalismo y la violencia: «En este nuevo esquema de cosas, un rey no es nada más que un hombre; una reina no es nada más que una mujer; una mujer no es nada más que un animal, y no del orden más elevado»[129] . En este sentido, el radicalismo es verdaderamente deshumanizante.

Y la falta de caballerosidad —no responder con indignación ante la gravedad de las violaciones y los abusos— acarrea implicaciones terribles para la sociedad. En este contexto se da una de las florituras más famosas y más criticadas de los escritos de Burke sobre Francia: su solemne y romántico panegírico a María Antonieta, escrito como reacción a los sucesos del 6 de octubre de 1789, cuando una muchedumbre atacó el palacio de Luis XVI y casi mata a la reina. Burke comienza su reflexión recordando haberla conocido una vez durante una visita semioficial a Versalles:

> «Hace ahora dieciséis o diecisiete años que vi a la reina en Francia, cuando era delfina en Versalles. Ciertamente, jamás iluminó el orbe, al cual ni siquiera parecía haber tocado, una visión más deliciosa. La vi alzarse sobre el horizonte, decorando y

> alegrando la elevada esfera en que comenzaba a entrar, brillando como el lucero de la mañana con esplendor y gozo. ¡Oh, qué cambio tan revolucionario! ¡Y qué corazón debería haber tenido yo para contemplar sin emoción aquel ensalzamiento y aquella caída! Nunca hubiera imaginado, cuando ella iba añadiendo títulos de veneración a los de un respetuoso y entusiasta amor distante, que alguna vez se viera obligada a guardar en su seno un agudo antídoto contra la desgracia»[130] .

Burke se encuentra profundamente consternado de que el pueblo francés no se alzase en defensa de su reina cuando su vida estaba en peligro y de que de hecho ni siquiera pareciesen particularmente conmovidos por el ataque. Como menciona en un famoso (y casi dolorosamente) florido pasaje de las *Reflexiones* :

> «Nunca hubiera imaginado que iba a vivir para ver tantos desastres cayendo sobre ella, cayendo sobre una nación de hombres galantes, de hombres de honor y de caballeros. Pensaba que diez mil espadas saldrían de sus vainas para vengar hasta una simple mirada que la amenazase de manera insultante. Pero la época de la caballerosidad ha pasado. La de los sofistas y los economistas la ha sucedido; y la gloria de Europa se ha extinguido para siempre. Nunca, nunca más volveremos a ver aquella generosa lealtad para con la nobleza y el sexo, aquella orgullosa sumisión, aquella obediencia dignificada, aquella subordinación del corazón que logró mantener vivo, incluso en la servidumbre misma, el espíritu de una exaltada libertad. La desinteresada gracia de la vida, la generosa defensa de las naciones, el fomento de la sensibilidad viril y de la empresa heroica, ¡han desaparecido! Ha desaparecido aquella sensibilidad de principio, aquella castidad de honor que sentían una mancha como una herida, que inspiraban el valor al tiempo que mitigaban la ferocidad, que ennoblecían todo lo que tocaban, y bajo ellas hasta el vicio perdía la mitad de su mal al perder toda su grosería»[131] .

Tanta floritura en un texto tenía que suscitar burlas, y lo hizo inmediatamente. El primer lector de las *Reflexiones* , el buen amigo de

Burke, Philip Francis, recibió uno de los primeros borradores para hacer comentarios. Escribió a Burke que mientras que el ensayo en su conjunto era muy potente «en mi opinión, todo lo que dices de la reina es pura tontería. Si fuera un perfecto ejemplo de mujer deberías celebrar sus virtudes. Si fuera lo contrario, es ridículo para cualquier persona excepto para un amante contraponer sus encantos personales a sus delitos»[132] .

La crítica de Paine aún fue más severa, acusaba a Burke de esbozar «imágenes trágicas» para sus lectores con el fin de enmascarar los horrores cometidos por el Antiguo Régimen en Francia y le describía como una especie de Quijote persiguiendo molinos, en busca de la edad perdida de los caballeros andantes[133] . Y en cierto sentido, esta crítica es más acertada que la de Francis. Como Burke aclaró en su respuesta a Francis, la idea de que se deberían haber desenvainado mil espadas para proteger a la reina no era una reflexión sobre el carácter de la reina. Era una reflexión sobre el carácter de aquellos que vivieron bajo un sistema de caballeros y que no permitían que ninguna mujer fuera maltratada. Los hombres deberían educarse de forma tal que se permitiera que su reacción natural de lástima y reverencia gobernase sus acciones, en lugar de ser reemplazadas por un sofisticado cinismo. Un sistema político que renunciase al esfuerzo de educar los sentimientos naturales del hombre para que tuvieran un buen fin rápidamente degeneraría en despotismo, ya que no tendría forma de mantener la lealtad de las personas excepto con la amenaza de recurrir a la fuerza. «Según el esquema de esta bárbara filosofía —escribía Burke en sus *Reflexiones* —, la cual es el producto de corazones helados y turbios entendimientos y está tan privada de sana filosofía como destituida de todo buen gusto y elegancia, las leyes deben estar apoyadas únicamente por los propios terrores que conllevan […]. En los jardines de *su* academia siempre se termina viendo sólo patíbulos, se mire por donde se mire. No ha quedado nada que pueda ganarse los afectos de la comunidad[134] .

Así, Burke primero rechaza el llamamiento radical a la naturaleza por considerarlo potencialmente destructivo, y a continuación ofrece el comienzo de una descripción positiva de la naturaleza humana refiriéndose exactamente a lo que cree que los radicales podrían perjudicar. El hecho de que el hombre pueda recurrir a su imaginación para que guíe incluso su

razón es un hecho natural de importancia fundamental para la vida política. Un orden político apropiado debe proteger y sostener el «repertorio de una imaginación moral» y no perder nunca de vista su importancia.

Pero, ¿exactamente cómo se podría construir y mantener a lo largo del tiempo un orden político así? El modelo de naturaleza de Thomas Paine, después de todo, ofrecía tanto los medios como los fines para la acción política al sostener una comprensión concreta de la naturaleza —tomada como un conjunto de normas racionales que parten del individualismo y la igualdad— como el estándar de legitimidad que daría forma al cambio a lo largo del tiempo. La forma de entender la naturaleza humana de Burke ofrece razones —incluidas razones fundamentadas en una enseñanza positiva sobre ésta— para preocuparse sobre las consecuencias reales que se derivarían de la aplicación del modelo de Paine. ¿Pero qué aporta al cambio político la visión alternativa de Burke? Aquí Burke recurre explícitamente a la naturaleza para buscar su respuesta.

A pesar de que niega que ningún sistema político concreto sea de alguna forma natural para el hombre, cree que al pensar sobre cómo gestionar y guiar el cambio político a lo largo del tiempo, lo inteligente sería fijarse en el *modelo* de cómo se produce el cambio en la naturaleza y seguir dicho modelo por elección. Su modelo de naturaleza no es como el sistema de normas racionales de Paine que se asemeja a la física moderna, sino que se aproxima más al ejemplo de organismos biológicos que transmiten sus rasgos a lo largo de las generaciones: un sistema hereditario. En un pasaje extraordinario de sus *Reflexiones* , Burke expone por qué el ejemplo natural es fundamental para su enfoque más amplio de la vida política:

> «En virtud de una política constitucional y siguiendo el modelo de la naturaleza, recibimos, conservamos y transmitimos nuestro gobierno y nuestros privilegios, del mismo modo que disfrutamos y transmitimos nuestra propiedad y nuestras vidas. Las instituciones políticas, los bienes de fortuna y los dones de la providencia nos son dados y son después transmitidos por nosotros según el mismo modo y orden. Nuestro sistema político está en justa correspondencia y simetría con el orden del mundo y con el modo de existencia que ha sido decretado para un cuerpo

> permanente compuesto de partes transitorias, en el cual, por disposición de una extraordinaria sabiduría que da misteriosa cohesión a la especie humana, el todo no es, en un momento dado, ni viejo, ni de mediana edad, ni joven, sino que, en una condición de inalterable constancia, sigue adelante por encima de una variada gama de perpetua decadencia, muerte, renovación y progreso. Así, preservando el método de la naturaleza en la manera de hacer funcional el Estado, nunca somos del todo nuevos en aquellas cosas que mejoramos; nunca somos totalmente obsoletos en aquellas cosas que retenemos»[135] .

Esta analogía nos enseña mucho de la visión de Burke sobre la naturaleza. Señala su atención a los hechos del nacimiento y la muerte y la necesidad de gestionar el cambio, la decadencia, la renovación y el progreso. Asimismo, parece que contempla una especie de modelo de la especie, más que de los individuos, de forma que su apelación a la naturaleza, en contraste con la de Paine, no genera individualismo sino una defensa de la pertenencia implícita e inevitable de cada individuo a un entorno mayor.

Pero Burke también afirma claramente que considera esta interpretación únicamente un modelo. Este enfoque de la política es una especie de elección, no un hecho natural. Los paralelismos entre la naturaleza y la política «más bien proporcionan similitudes para ilustrar o adornar, más que analogías a partir de las cuales razonar»[136] . Burke sostiene que los ingleses, *eligen* seguir un modelo de naturaleza —un modelo de transmisión y herencia que permite que se den cambios suaves y graduales— en su vida política. Perfectamente podrían haber escogido otra cosa. Pero sabiamente siguen el modelo de la naturaleza porque utiliza algunas de las ventajas presentes en el mundo natural para manejar ciertos obstáculos complicados e ineludibles al progreso. El primero de estos obstáculos es que los individuos nacen y mueren y, por tanto, la especie humana siempre se ve amenazada por las discontinuidades. Al conectar una generación con otra, en lugar de enviar a cada una de ellas a que retroceda todo el camino hasta los primeros orígenes del hombre para hallar la información, el modelo de Burke garantiza un medio de transmisión cultural que toma el ciclo de la vida en consideración, sobre el que los humanos no tenemos elección.

También permite que el cambio sea responsable. Al considerar que perpetuamos y mejoramos la herencia, razona Burke, no tenemos por qué sentirnos como los primeros en hacer nada, e incluso las nuevas ideas se pueden encajar en los patrones de las antiguas, de forma que las innovaciones graduales puedan generar mejoras sin la imprudencia de los innovadores. El sentimiento percibido de los años y de la larga permanencia también genera respeto y fomenta la creación de vínculos sentimentales pacíficos y benevolentes con la sociedad de cada cual: «De este modo, nuestra libertad se convierte en una libertad noble y adquiere un aspecto imponente y majestuoso; tiene pedigrí y una ilustre genealogía»[137] .

Al considerar las instituciones y prácticas políticas existentes como una herencia vinculada, los ciudadanos aprenden a pensar en ello como una especie de encargo —un presente del pasado que, preservado y apropiadamente mejorado, se le debe al futuro— y por tanto aprenden a no descartarlo a la ligera. El hombre, por naturaleza, se siente atraído por la novedad y la excitación, escribe Burke con preocupación, y únicamente al verse conmovidos por la belleza de lo dado son capaces de apreciar sus ventajas y por tanto volverse debidamente escépticos y cautos sobre la posibilidad de derribarlo[138] . Es evidente que en ocasiones el modelo viejo y usado no funcionará, pero cuando falle las sociedades harían bien en arreglarlo construyendo gradualmente sobre lo que sí funciona más que en empezar de cero con una idea nunca probada.

Por tanto, Burke ofrece un modelo de cambio gradual, de evolución más que de revolución. En cierto sentido, ve la tradición como un proceso dotado de algo de la naturaleza que la biología moderna le atribuye a la evolución natural. Los productos de dicho proceso son valiosos no porque sean viejos, sino porque son avanzados, ya que se han desarrollado a lo largo de años de ensayo y error y de adaptaciones a sus circunstancias. El enfoque sobre la vida política construido a partir de este modelo, que Burke a menudo denomina como «prescripción»[139] , es una forma de adaptar prácticas e instituciones ya establecidas a los tiempos cambiantes, en lugar de empezar de cero y perder las ventajas de la edad y la experiencia. Este modelo de la naturaleza no es, de forma alguna, toda la idea de prescripción de Burke, como veremos, pero constituye el cimiento de ella.

Sin embargo, Burke no apoya una adherencia estática a prácticas pasadas. Al contrario, cree que lidiar con el cambio constante es una de las mayores fortalezas del mundo natural, y que las comunidades humanas harían bien en aprender de ellas. «Todos debemos obedecer la gran ley del cambio», escribe Burke. «Se trata de la ley de la naturaleza más poderosa y, quizá, el medio para conservarla. Todo lo que podemos hacer, y que la sabiduría humana puede hacer, es lograr que el cambio se produzca mediante pasos imperceptibles. Esto incorpora todos los beneficios que se pueden encontrar en el cambio, sin ninguno de los inconvenientes de las mutaciones»[140] . Y esto se consigue al investir con el modelo de la naturaleza a la gente del mundo real. Por lo tanto, para Burke, la naturaleza no ofrece una fuente de principios y axiomas, sino un modelo viviente de cambio, y uno especialmente adaptado a la naturaleza humana, con su dependencia de la imaginación y los sentimientos, y de los hechos naturales de la vida y la muerte del hombre.

Pero el imperativo de Burke de que el cambio debe ser gradual plantea una desconcertante pregunta que señala otra profunda diferencia entre él y Paine: ¿El *ritmo* del cambio es lo único que importa para la paz social y la legitimidad política? ¿Acaso no importa también la sustancia o la dirección? ¿Un tipo de cambio es tan bueno como otro siempre que se lleve a cabo gradualmente y respetando lo precedente?

El énfasis en la naturaleza por encima de la historia de Paine constituye un llamamiento a los principios de acción verdadera y por tanto un llamamiento a la justicia. La invocación de la naturaleza de Burke entendida a través de la historia requiere un modelo de cambio reflexivo y gradual y por tanto constituye un llamamiento al orden. Pero, ¿acaso la apelación a la justicia requiere un medio de cambio político y social tan radical y revolucionario que debe socavar cualquier esperanza de orden político y social? ¿Y deja el llamamiento al orden algún espacio para que los principios de la justica actúen como los guías apropiados de la acción en el mundo? El desacuerdo entre Burke y Paine sobre el modelo de naturaleza apropiado para la política, por tanto, conduce inexorablemente a una disputa sobre la justicia y el orden.

Capítulo 3

Justicia y orden

Tanto Burke como Paine apelan a modelos de naturaleza para fundamentar su pensamiento político y especialmente su comprensión del cambio político. Pero las diferencias entre sus modelos tienen enormes implicaciones en cómo distinguen el cambio bueno del malo.

Para Paine, apelar a la naturaleza es principalmente apelar a la justicia. A pesar de que emplea una forma de expresión relativamente abstracta y teórica, la pasión de Paine siempre procede de su indignación ante la injusticia y el sufrimiento humano. Éste detecta un vacío moral en la negación de Burke de las raíces naturales de los principios políticos y una marcada falta de compasión hacia los humildes y débiles en su celebración romántica de los nobles y poderosos. Es posible que sea más sencillo pintar grandes imágenes trágicas cuando una muchedumbre amenaza a una reina, dice Paine, pero es más importante ofrecer ayuda cuando todo un pueblo está siendo aplastado por un régimen corrupto. «Llora al ver el plumaje, pero se olvida del pájaro que agoniza», son las célebres palabras que Paine escribe sobre Burke[141] . Y Paine cree que Burke ha permanecido ciego ante la injusticia perpetrada contra el pueblo francés justamente por su énfasis (según Paine, bastante excesivo) en la posición de la imaginación moral en la política.

Todos los llamamientos de Burke a la belleza y el orden, a la imponente majestad de las prácticas profundamente arraigadas que heredamos, a Paine no le parecen más que excusas para la desigualdad, la indiferencia y la injustica. No piensa que los hombres sean de forma innata tan violentos como para requerir bellas ilusiones que los contengan. Las ilusiones, sostiene Paine, son necesarias únicamente para evitar que la gente vea que

han sido despojados de sus derechos. Por tanto, en cierto sentido, Burke y Paine se acusan el uno al otro del mismo vicio: cada uno dice del otro que sus teorías de la naturaleza y de la política lo vuelven insensible ante el sufrimiento humano.

En sus escritos sobre Francia, es innegable que Burke concede más importancia al sufrimiento de los poderosos a manos de la turba que al sufrimiento del pueblo a manos de los gobernantes. Insiste que no le mueve a ello la preocupación por las propiedades de los nobles o de los curas, sino la degradación moral de la muchedumbre, que considera conducida al radicalismo violento por teorías equivocadas[142] . Pero Burke rara vez reconoce el sufrimiento del pueblo francés, y si se refiere a ello, sólo es cuando sostiene que las filosofías niveladoras de la revolución harán aún más daño a la gente y que hay formas de tratar su condición sin derrocar su sociedad. Burke no llega a defender el Antiguo Régimen, pero piensa que el nuevo no es una mejora. La revolución, escribe, suponía «el cambio de una forma de barbarie a otra todavía peor»[143] . Sus preocupaciones no son expresamente humanitarias, y el modelo de naturaleza que defiende no es un modelo de justicia sino un modelo de cambio gradual.

Tampoco hay duda de que Paine no sólo permanece insensible ante el sufrimiento de aquellos que fueron depuestos forzosamente del poder, sino directamente despreocupado ante su caída y los malos tratos que sufrían. Para Paine, las acciones de la turba, que tanto angustiaban a Burke, no sólo estaban justificadas, sino que eran el resultado consecuente del extremo despotismo e injusticia ejercido por el régimen[144] .

Por lo tanto, cada uno de ellos tiene parte de razón al acusar al otro de permitir que sus teorías políticas (y, en realidad, sus políticas sobre la naturaleza) lo cegasen frente a ciertos tipos de injusticias. Pero también es cierto que cada uno de ellos tiene una respuesta para dicha acusación. La repuesta de Paine es alta y clara: para él, la justicia está representada por los principios racionales de la política liberal. Cualquier cosa que no sea un gobierno escogido y aceptado por el pueblo —un gobierno que respete sus derechos y represente sus intereses— es un régimen injusto y sólo puede pervivir mediante delitos descarados. La política de Paine está firmemente

anclada en unas normas morales. Pero la base moral de la política de Burke es un problema bastante más complicado.

Orden moral y ley moral

¿Qué se puede decir de la idea de la justicia de Burke, sobre todo teniendo en cuenta su forma de entender la naturaleza? Él apela a un modelo de naturaleza para guiar la organización política y social, pero ¿apela también a una *norma* de la naturaleza para juzgar la acción política? ¿Tiene una norma de la justicia o su énfasis en la naturaleza convencional de las sociedades políticas significa que no contempla ninguna medida externa excepto la propia ley? Burke no ofrece una respuesta sencilla a esta pregunta básica, y los estudiosos de su trabajo han estado divididos sobre esta parte de sus ideas durante dos siglos.

Por un lado están aquellos que entienden a Burke como una especie de utilitarista sofisticado o «conservador procedimental» preocupado por la paz social y el gobierno eficaz, por los peligros de un cambio político gestionado deficientemente, pero desprovisto de un código moral fuerte que defina la vida política[145] . Las fuertes objeciones de Burke a la aplicación directa de teorías abstractas a la vida política: su énfasis en la prescripción (donde las prácticas e instituciones se juzgan por sus efectos), prudencia y conveniencia del juicio político; y su afirmación de que las comunidades políticas son fundamentalmente convencionales, conducen a estos lectores de Burke a considerarlo como interesado en los medios para excluir los fines y por tanto como un practicante de casi una conveniencia pura en el juicio político. Le preocupa el ritmo del cambio, pero no su dirección[146] .

Algunos incluso han llegado a sostener que Burke no discrepaba fundamentalmente de los objetivos sustantivos subyacentes al racionalismo de la Revolución Francesa, sino que «simplemente quería promover sus fines menos precipitadamente»[147] . Según la opinión de estos estudiosos, sus razones para defender la libertad y oponerse a la violación de la dignidad humana (razones evidentes, por ejemplo, en sus ideas sobre el conflicto americano y los desmanes británicos en la India) tienen que ver con la integridad de las instituciones gobernantes y la cohesión social en

Gran Bretaña, no con los principios morales que definen la vida política. Por tanto, no es simplemente un defensor de lo dado, sino que es un defensor de lo exitoso y eficaz, y su definición de éxito es altamente procedimental.

Pero estos lectores de Burke se enfrentan a algunas profundas dificultades en sus escritos. Contra de la idea de que los orígenes convencionales de las instituciones políticas implican que toda ley dictada según los procedimientos habituales de la sociedad sea inherentemente legítima en lo moral, Burke ofrece una condena sin paliativos:

> «Sería complicado señalar un error más verdaderamente subversivo de todo el orden y la belleza, de toda la paz y la felicidad, en las sociedades de los seres humanos, que la postura de que los conjuntos de individuos tienen derecho a dictar las leyes que les plazcan; o que las leyes pueden recibir cualquier autoridad de su institución simple e independientemente de la calidad del contenido. No es posible aducir ningún argumento relacionado con las políticas, la razón de Estado o la preservación de la Constitución a favor de dicha práctica. Podrían incluso impugnar el marco de dicha Constitución; pero nunca podrían tocar este principio inamovible. En efecto, éste parece ser el principio que Hobbes mencionaba en el siglo pasado, y que ya entonces fue tan frecuente y hábilmente refutado»[148] .

Evidentemente Burke pensaba que podía haber leyes injustas, y el hecho de que fueran eficaces no las convertía en morales o correctas. Negaba explícitamente buscar «del éxito de la villanía la pauta de la inocencia», y sus escritos apoyan esta negación[149] . «Todas las leyes humanas son, hablando con propiedad, únicamente declaratorias; pueden alterar el modo y la aplicación, pero carecen de poder sobre la sustancia de la justicia original», escribe[150] . Tampoco rechaza la idea de que la vida política satisfaga algunas inclinaciones grabadas en el hombre por su naturaleza, o por su Creador. A pesar de que Burke podía ser excesivamente vago al abordar estas cuestiones, claramente se ve a sí mismo reivindicando una visión moral en sus cruzadas políticas.

En efecto, su moralismo (al menos en el tono) ha provocado que algunos académicos sostengan no sólo que Burke no era un utilitarista o procedimentalista puro, sino que de hecho era un filósofo del derecho natural, es decir, un creyente en una norma moral clara, visible en la naturaleza o accesible a través de la revelación, que sirva como modelo y norma para la vida humana[151] . Burke, insisten, «concebía el arte de gobernar como la aplicación práctica de principios morales fundamentales, claramente evidentes para la razón correcta del hombre, en los asuntos específicos del hombre»[152] . Para apoyar esta idea, señalan las repetidas referencias de Burke a Dios, a la religión y al orden de la naturaleza, sobre todo en sus escritos sobre la India e Irlanda.

Y es cierto que al abordar estas dos últimas cuestiones, Burke afirma de forma totalmente explícita que, en la política, las normas para emitir juicios deben ir más allá de la eficacia para obtener algún sentido de justicia. En 1787, después de que se supiera en Londres el grave maltrato al que la Compañía Británica de las Indias Orientales sometía a los nativos de la India (compañía que representaba los intereses del gobierno en esa parte importante del imperio), Burke emprendió un proceso de destitución contra Warren Hastings, el gobernador general británico de la India. Burke consideraba este asunto como algo fundamental para establecer las características del creciente imperio, y aunque al final Hastings fue absuelto por la Cámara de los Lores, Burke más tarde afirmó que su papel en este juicio había sido uno de sus logros más importantes[153] . Al disponer de muy pocas leyes a las que recurrir al presentar sus argumentos, fundamentó su apasionada y poderosa apelación en una ley más elevada. «Le acuso —Burke dijo a los Lores sobre Hastings— en nombre y en virtud de las leyes de justicia eternas que él ha violado. Le acuso en nombre de la propia naturaleza humana, que él ha ultrajado, herido y oprimido cruelmente, en ambos sexos, sin importar la edad, en cualquier rango, situación y condición de vida»[154] .

Del mismo modo, en el caso de las leyes que restringían los derechos y privilegios de los católicos en su país natal, Irlanda, Burke sostuvo que la medida representaba «una privación de todos los derechos de la naturaleza humana»[155] . En una carta personal, describió un proyecto de ley que

pretendía prohibir los matrimonios mixtos entre católicos y protestantes irlandeses (una cuestión que, a Burke, evidentemente, le afectaba de forma muy cercana) como repleto de «ultrajes a los derechos de la humanidad y las leyes de la naturaleza»[156] . Y, de hecho, en el contexto de Irlanda es cuando más se acerca a definir su comprensión del objetivo explícito del gobierno y de la vida política: «Todo el mundo acepta que la conservación y el disfrute seguro de nuestros derechos naturales es el fin último de la sociedad civil; y por tanto cualquier forma de gobierno será buena siempre que permanezca al servicio de aquel fin al que está totalmente subordinada»[157] .

Este lenguaje recuerda mucho a Paine y a los revolucionarios franceses y a primera vista parece contradecir las frecuentes ocasiones en que Burke negaba la relevancia directa de los derechos naturales en la vida en la sociedad civil. No es difícil entender por qué algunos lectores interpretarían estas declaraciones como una prueba de que Burke considera que un derecho natural accesible está por encima del derecho positivo. Pero esta opinión es igual de complicada de sostener que la acusación de que Burke es un utilitarista. Se viene abajo sobre todo cuando tenemos en cuenta la cuestión misma a la que se refieren todos los lectores que consideran que Burke apoya el derecho natural: sus frecuentes referencias a la religión.

La opinión de Burke del lugar que debe ocupar la religión en la vida pública, y que desarrolla ampliamente en sus *Reflexiones sobre la revolución en Francia* , de hecho es sorprendentemente utilitarista. En su primera aproximación a esta cuestión —en su *Vindicación de la sociedad natural* —, a Burke le inquietaba que la gente que atacaba las instituciones y prácticas religiosas como algo meramente «artificial» o convencional se convirtiera en una amenaza para la sociedad civil. Las razones contra la religión organizada, sostenía, se podrían transformar fácilmente en razones contra todas las instituciones sociales basadas en la tradición. En las *Reflexiones* expone básicamente lo mismo pero de forma positiva: de igual forma que los ataques a la religión podrían ser perjudiciales para la paz social, la elevación y aprobación publica de las prácticas y creencias religiosas también podrían reforzar la armonía social y la sociedad civil. Por tanto, la religión es un elemento más en el gran sistema de la caballerosidad, ennobleciendo el uso del poder político y moderando a sus

usuarios. «Cuando de manera habitual el pueblo esté convencido de que ningún mal, ya sea realizado o simplemente permitido, puede resultar aceptable a aquel cuya esencia es el Bien —escribe Burke refiriéndose a los ciudadanos que viven según una religión establecida—, entonces estará mejor capacitado para extirpar de las mentes de todos los magistrados civiles, eclesiásticos o militares todo lo que tenga la siquiera remota apariencia de dominio arrogante y arbitrario»[158] .

Además, la religión al «consagrar» el Estado, otorga a la gente más razones para respetar y valorar su régimen[159] . La religión, y especialmente una Iglesia establecida, ayuda a dar a los individuos el tipo de lazos sentimentales y hábitos pacíficos necesarios para sostener un orden político basado en la continuidad y prescripción generacional[160] . Cubrir al Estado con una vestimenta sagrada también ayuda a escudar sus orígenes y a protegerlo de reformas o revoluciones precipitadas y extremas[161] . Y finalmente, la religión también ayuda a los pobres a aceptar su situación. Privarlos de esta fuente de consuelo sería como convertirse en el «cruel opresor, el despiadado enemigo de los pobres que sufren»[162] .

Por tanto, Burke escribe sobre la religión casi exclusivamente en términos de su utilidad para la sociedad más que como un camino para hallar la verdad divina. Invoca el poder y la belleza de la ceremonia religiosa como una forma de construir la lealtad y solidaridad popular[163] . La majestuosidad y pompa de una gran catedral, en su opinión, puede fortalecer los lazos sociales, independientemente de si celebran o no una verdadera justicia divina revelada. «Sabemos, y nos enorgullecemos de saberlo —escribe Burke—, que el hombre es por constitución un animal religioso», y por ello el ateísmo le parece una receta para los disturbios sociales, y la religión un puntal necesario para la paz[164] . Pero es como tal puntal, y no explícitamente como la última y particular norma de valoración, que la religión recibe una posición central en el pensamiento político de Burke. No niega la verdad del cristianismo —y en su vida y en sus cartas personales ofrece razones para pensar que era un creyente relativamente ortodoxo—, pero no piensa que la política pueda basarse directamente en las reivindicaciones morales cristianas. En su lugar, dice, la

política únicamente se puede basar en la piedad que estas reivindicaciones provocan en el creyente.

En efecto, Burke es sorprendentemente franco al negar que exista una conexión necesaria entre el valor social de la piedad religiosa y la verdad teológica subyacente. Acerca de los católicos franceses, escribe que algunas de sus creencias indudablemente son simples supersticiones, pero que como se trata de su religión ancestral desempeña, no obstante, un papel crucial en el sostenimiento de la vida social y política[165] . Incluso en Inglaterra, dice, tiene sentido que los estadistas sigan los códigos y las formas de la religión establecida independientemente de su propia creencia sobre su verdad última: «Si por su conducta (el único lenguaje que rara vez miente) parecieran considerar que el gran principio regulador de la moral y del mundo natural fuera una mera invención dirigida a mantener al vulgo en obediencia, comprenden que con una conducta así destruirían el propósito político que tienen a la vista. Les resultaría difícil hacer creer a otros en un sistema al que ellos mismos no prestan crédito alguno»[166] .

Burke aporta razones que defienden la existencia de una religión estatal consagrada, pero no defiende realmente que la política, al final, deba responder a la norma divina. En efecto, otro elemento de las enseñanzas políticas de Burke socava todavía más la defensa del derecho natural como la esencia de esta filosofía. A pesar de que insiste en medir la acción política a través de una norma externa al derecho positivo, su rechazo de los orígenes como la fuente última de autoridad y comprensión sugiere que no buscaría dicha norma en el comienzo de la historia de la humanidad que, al final, es donde apunta el derecho natural. Como hemos visto, Burke sostiene que el comienzo debería ocultarse tras un velo, y que los resultados de la larga cadena de tradición y costumbre —resultados como la estabilidad, prosperidad, lealtad, patriotismo y nobleza— es lo que debemos proteger. Así, se debe proteger la larga cadena en sí misma, pero no porque sus orígenes fueran perfectos; dice claramente que no cree que lo fueran. Esto no es el tradicionalismo cristiano. Es la prescripción, una forma muy diferente y bastante innovadora de pensar sobre el desarrollo social.

Por tanto, resulta que Burke no es ni un procedimentalista utilitario ni un filósofo del derecho natural. No cree que el derecho fabricado por el

hombre sea la autoridad final y que únicamente importen las consecuencias. Tampoco cree que la vida política sea una expresión de verdades cristianas inalterables. Sugiere que el régimen no le debe su legitimidad directamente a Dios, ni tampoco cada capricho del soberano es legítimo. En su lugar propone una idea novedosa del cambio político resultante, precisamente, de su modelo de naturaleza y de su idea (nuevamente, bastante novedosa) de prescripción. Y sin embargo, con el tiempo, esta idea nos dirige a una norma de justicia y juicio que excede a la mera utilidad.

Burke no se diferencia de Paine ni de la escuela del derecho natural en la idea de que la vida política debe guiarse por una norma de justicia. En lo que se diferencia, en realidad, es en su opinión sobre nuestra capacidad para *reconocer* y descubrir esa norma. Paine sostiene que podemos reconocer la norma por deducción racional a partir de las premisas de nuestra comprensión de la naturaleza. Así, por ejemplo, nuestro conocimiento del individuo presocial nos dice que todos los hombres son iguales —una idea que debe definir la vida política—. La tradición del derecho natural sostiene que podemos reconocer la norma a través de la reflexión filosófica sobre premisas teológicas o filosóficas (muchas de ellas son evidentes en el funcionamiento de la naturaleza). Sin embargo, Burke se muestra mucho más escéptico sobre nuestra capacidad para descubrir y aplicar directamente esta norma de justicia más elevada a la política. Sostiene que la norma elevada no es directamente accesible por la razón porque los seres humanos generalmente no pueden razonar directamente sobre ideas abstractas sin un contexto imaginativo, y porque la vida social no es simplemente el funcionamiento de premisas naturales presociales. La idea de Burke de naturaleza y de la naturaleza humana le sugiere que las normas de justicia que deben guiar la vida política, en cambio, son susceptibles de ser descubiertas —en la medida en que podemos reconocerlas— implícitamente a través de la experiencia de la vida política en sí misma.

Por tanto, Burke cree que las tradiciones representadas por las instituciones sociales y políticas británicas (lo que él describe como «la Constitución británica»), al estar construidas sobre el modelo de la generación natural, son la mejor forma para que sus compatriotas alcancen una norma trascendente de gobierno. Reconoce que la tradición constitucional no habla con una voz y no se puede remontar hasta llegar a un simple conjunto de

principios originales que se basen en los comienzos del hombre para definir sus derechos. Pero ofrece, en las normas que desarrolla, aunque siempre con excepciones, un enfoque de aproximación gradual a una norma real más allá de la mera convención. Esto no encaja ni con la filosofía del derecho natural ni con un utilitarismo sin normas. Fundamentado en el modelo natural del cambio de Burke, este enfoque respeta las prácticas tradicionales no porque hayan empezado hace mucho tiempo, sino porque han sobrevivido y evolucionado, a través de un proceso de prueba y error, durante mucho tiempo.

La prescripción —que mejora la sociedad aprovechando sus fortalezas— con su analogía de la naturaleza, hace que esta prueba y error sea posible y nos ayuda a distinguir el error del acierto. Ciertamente es un modelo para el cambio, pero uno que nos ayuda a discernir la forma general de unos principios de justicia subyacentes que son permanentes. La experiencia histórica de la vida social y política básicamente consiste en algo similar a un enfrentamiento con los principios de la justicia natural, y las instituciones y prácticas que sobreviven a la experiencia adoptan así algo de la forma de esos principios, ya que sólo los que tienen esa forma logran sobrevivir. Por lo tanto, con el tiempo, siempre que se desarrollen de acuerdo con el modelo de prescripción, las sociedades finalmente expresan en sus instituciones, estatutos, tradiciones y costumbres un simulacro de la norma de justicia. La sociedad, según existe tras una experiencia tan larga, ofrece, por tanto, una aproximación de cómo debería ser. El cambio social y político puede ayudar a acercar lentamente la sociedad a la norma, aunque sólo sea gradualmente. Pero dicho progreso tendrá lugar sólo si el cambio se produce en consonancia con el espíritu de los modos y ordenes preexistentes de la sociedad, ya que ofrecen la única percepción real que podemos obtener de a qué se asemeja la norma buscada. Deberíamos tratar de emular a nuestros antepasados, sostiene Burke, quienes «mirando hacia atrás además de hacia delante […] fueron puliendo la Constitución y la acercaron más y más a la perfección porque no se alejaron en ningún momento de sus principios fundamentales ni introdujeron enmienda alguna que no tuviera una raíz ya subyacente en las leyes, en la Constitución y en las costumbres del reino»[167] . En este sentido, Burke no es un tradicionalista que mira hacia atrás, sino uno que mira hacia delante; cree que el presente es mejor que el pasado, y está comprometido con el

mantenimiento de los medios que lo han mejorado, para así facilitar una mayor mejora.

El tipo de cambio político más positivo, según Burke, aprovecha lo mejor del mundo dado para corregir lo peor de él, y deja la sociedad como estaba, pero es más que eso. Éste es el mejor tipo de cambio no porque nuestras instituciones convencionales definan las normas de nuestra política, sino porque las convenciones que han sobrevivido al paso del tiempo son aquellas que de alguna forma responden a esa norma. «Esta gran ley no surge de nuestras convenciones o convenios, sino que por el contrario da a éstos toda la fuerza y sanción que pueden tener»[168] . Es por esto que la prescripción resulta un modelo de cambio tan eficaz; con el tiempo «hace que gobiernos que se establecieron inicialmente de una manera violenta adquieran legitimidad»[169] .

Así, el cambio social generalmente puede mejorar la situación si se gestiona correctamente, aunque no es sencillamente progresivo: no se mueve sólo en una dirección. La idea de Burke de una sociedad justa no es el resultado final, que es el objetivo último de todo cambio político. En lugar de eso, una sociedad justa proporciona espacios para poder desarrollar vidas privadas prósperas y una vida nacional próspera dentro de los límites de la Constitución al permitir un equilibrio entre el orden y la libertad. La vida política se desarrolla en ese espacio, y el cambio político mantiene y defiende ese espacio y por tanto se mueve en varias direcciones a medida que se desarrollan los acontecimientos, en ocasiones restringiendo o fortaleciendo un elemento de la Constitución, y en ocasiones otro. El cambio político ayuda a conducir lentamente a la Constitución a la perfección, pero el cambio está lejos de ser lineal y nunca es sencillo. Precisamente por la naturaleza generacional de las sociedades, el cambio político no puede lograr una perfección genuina. Por tanto, las sociedades siempre están lidiando con los defectos más básicos de la naturaleza humana. Éstos no se pueden superar, porque nosotros los humanos siempre somos humanos, de la misma forma que nuestras instituciones sociales mejoran con el tiempo y nosotros aprendemos de la experiencia[170] . Por lo tanto, la tarea del estadista no es conducir a la sociedad hacia alguna condición última y justa en concreto, sino crear y mantener constantemente

un espacio en el cual la gente pueda ejercitar su libertad y disfrutar de los beneficios de la vida en sociedad.

El cambio político de éxito, según Burke, es una continuación absoluta del pasado y de la naturaleza de una sociedad. Por tanto, planear, gestionar, juzgar y llevar a cabo con éxito un cambio de este tipo requiere una comprensión profunda de la historia, el espíritu, las normas, las prácticas y las tradiciones de nuestra sociedad, y este tipo de comprensión —llamada prudencia— es la que guía la política de éxito. La prudencia no es lo contrario de los principios ni de la teoría. La prudencia, en realidad, es la aplicación de la experiencia general a problemas prácticos concretos. Según Burke, el individuo prudente cree que la experiencia de nuestra sociedad generalmente señala principios de justicia (y de naturaleza) subyacentes y por tanto ofrece una orientación más fiable —aunque menos específica— que las teorías abstractas como el liberalismo de los derechos naturales que Paine importaría al completo a la política práctica.

«La historia es preceptora de la prudencia, no de los principios», escribe Burke; no nos ofrece conocimientos directos de reglas concretas o abstractas[171] . Pero sí nos ofrece reglas generales, que ciertamente son lo bastante buenas la mayoría del tiempo. En uno de sus primeros panfletos, Burke sostenía que no existen fórmulas exactas para la sabiduría política o civil:

> «Respecto a la sabiduría civil y política no se pueden trazar límites claros. Son cosas imposibles de delimitar con precisión. Pero aunque no hay nadie capaz de trazar el límite exacto entre el día y la noche, al menos entre la luz y la oscuridad sí puede establecerse una razonable distinción. No es imposible que un príncipe encuentre una fórmula de gobierno, y personas que lo administren, que satisfaga suficientemente a su pueblo sin que lleve a cabo esa indagación inquisitorial y afanosa sobre la armonía abstracta, perfecta y universal por cuya persecución descuida las provisiones necesarias para la ordinaria tranquilidad, que en su mano está adoptar sin necesidad de tantas indagaciones»[172] .

El hecho de que las sociedades que funcionan correctamente puedan aproximarse con el tiempo a la norma de justicia no significa, sin embargo, que todas las sociedades graviten hacia las mismas instituciones y formas. Precisamente porque nunca podremos acceder directa y completamente a la norma de justicia, existen muchas formas para aproximarse a ella gradualmente. «La libertad se encarna en algún objeto sensible —escribe Burke—, y cada nación se ha formado alguna cuestión favorita que, por su prestigio, se convierte en su criterio de felicidad»[173] . Las diferentes naciones de Europa no sólo abordan este ideal de formas diferentes, sino que incluso comunidades distintas de ingleses adoptan enfoques diferentes. Burke señala a los colonos americanos como ejemplo. Sostiene que, al vivir separados de Gran Bretaña durante varias generaciones, los americanos han desarrollado un poderoso vínculo con la libertad personal y un espíritu emprendedor insaciable, que inevitablemente se reflejará en sus instituciones políticas, mientras que los británicos en su país están más unidos a la autoridad firme y estable[174] .

Pero si cada uno de estos criterios de felicidad ha dado como resultado sociedades que permiten la libertad, la dignidad, la prosperidad y el honor, generan unas normas de juicio y de cambio legítimas para la nación, y cada una se expresa en la tradición política de esa nación. «Si el pueblo es feliz, está unido y es rico y poderoso, lo demás lo damos por supuesto. Concluimos que algo es bueno si de ello proceden cosas buenas. En los antiguos *establishments* se han encontrado varias medidas correctoras para sus aberraciones derivadas de la teoría. Estas correcciones son, naturalmente, el resultado de diversas necesidades y conveniencias. No suelen proceder de ninguna teoría; más bien, las teorías proceden de ellas»[175] .

La mayoría de las cuestiones políticas que se presentan lo hacen *dentro* de los límites fijados por la Constitución y por tanto no plantean cuestiones básicas de justicia natural sino más bien desafíos a la prudencia. Deberán resolverse, por tanto, mediante un juicio oportuno guiado por precedentes constitucionales, y si se viera que se han hecho de forma incorrecta, pueden ser corregidas nuevamente por una política prudente. La mayor parte de la vida política de una sociedad razonablemente funcional, por tanto, es

cuestión de simple prudencia, que es «en política, la primera de las virtudes», escribe Burke[176] . Pero hay dos excepciones fundamentales a esta conveniencia.

En primer lugar, en ocasiones una política concreta choca tan de frente con la tradición constitucional y por tanto, muy probablemente, con las normas de justicia que guían la vida política, que debe rechazarse directamente mediante la justicia y el derecho, y no sólo por motivos prudenciales. «La justicia por sí misma ha de ser la política fundamental de la sociedad civil; y cuando nos separamos considerablemente de ella, sea en las circunstancias que fueren, cabe sospechar que no hay política en absoluto»[177] , escribe Burke. La mayoría de las cuestiones relacionadas con políticas no llegan a ser asuntos fundamentales de justicia. Pero otras sí requerirán una atención y urgencia especial por plantear una suerte de desafío sin precedentes, frente al cual la tradición constitucional no está suficientemente preparada. La conducta británica en la India e Irlanda violó tan manifiestamente la pauta de la historia británica, en opinión de Burke, que resultaba igual de evidente que violaba la justicia natural. Burke contrasta la carta real de la Compañía Británica de las Indias Orientales con lo que él denomina las grandes cartas de la historia británica, comenzando con la Carta Magna, que en 1215 establece los derechos de los ingleses. «La *Carta Magna* es una carta para restringir el poder y para destruir los monopolios —escribe—. La carta de las Indias Orientales es una carta para establecer monopolios y para crear poder. El poder político y el monopolio comercial *no* son derechos del hombre»[178] . Burke se oponía al comercio de esclavos por razones parecidas.

La segunda excepción al reino de la prudencia pura no desafía las tradiciones de la Constitución sino la forma de cambio que ha hecho posible el desarrollo de la Constitución. La perspectiva de una revolución total, que era lo que Burke percibía en Francia, amenazaba con tirar todo lo que la prescripción había construido laboriosamente a lo largo de generaciones para empezar de cero. Se trata de la amenaza más profunda y peligrosa al modelo de cambio inspirado por la naturaleza de Burke. Creía que la Revolución Francesa amenazaba con desconectar la sociedad no sólo de las instituciones que había construido a lo largo de incontables generaciones,

sino también (como resultado) de la propia norma de justicia, lo que no dejaría ninguna norma con la cual juzgar la política excepto el poder puro disfrazado de filosofía. Esto es lo que percibió de las turbas de París. La intensidad y el temprano despertar de la oposición de Burke a la revolución son mucho más fáciles de entender cuando nos damos cuenta de que era justo su creencia la que se vería amenazada y por qué.

Por lo tanto, para Burke la naturaleza, la historia, la justicia y el orden están indisolublemente ligados. Según su opinión, podemos conocer la norma de naturaleza sólo general y únicamente a través de la experiencia de la historia, mientras que en opinión de Paine, la podemos conocer con precisión pero sólo si nos liberamos de los lastres de la historia y si buscamos una comprensión racional y directa de los principios naturales. Para Burke, recurrir a la historia es el modelo de la naturaleza. Para Paine, la naturaleza nos espera tras las distracciones de la historia, que no es más que una triste sucesión de errores, delitos y malas interpretaciones. El modelo de naturaleza de Paine es un modelo de justicia permanente que nos ofrece principios para la correcta organización de la vida política; el modelo de naturaleza de Burke es un modelo de cambio gradual que tiene la oportunidad de orientar a la sociedad en la dirección correcta.

Igualdad natural y el orden de la sociedad

Sólo ahora, tras haber adquirido cierto sentido de lo que tanto Paine como Burke quieren decir cuando se refieren a la naturaleza y sus consecuencias para la justicia y la vida política, podemos empezar a entender las profundas diferencias que los separan. Como hemos comenzado a ver, sus desacuerdos sobre la naturaleza, la historia y la justicia influyen en gran medida en sus diferencias sobre el cambio político. Pero las implicaciones más directas de sus enfoques sobre la naturaleza y la justicia están relacionadas con su forma de entender las relaciones y los contactos sociales —y quizá, sobre todo, las ideas extremadamente diferentes que tenían sobre la igualdad.

El modelo de naturaleza de Burke no apunta a la igualdad social. En una sociedad que se mantiene por la herencia, la eminencia social y las grandes fortunas tenderán a quedarse en ciertas familias y fuera del alcance de otras. Esto no quiere decir que el cambio y la reforma no puedan tener lugar, o

que aquellos que consigan ascender en la sociedad no lo merezcan, pero la igualdad en sí no debería ser un objetivo primordial de la política. La paz social, la prosperidad y la estabilidad son más importantes para todos, y a menudo la búsqueda de la igualdad les presta un flaco favor —sobre todo porque la verdadera igualdad social es, en última instancia, un objetivo imposible de conseguir.

«La idea de forzarlo todo hasta lograr una igualdad artificial, a primera vista es muy cautivadora», escribe Burke. «Posee toda la apariencia imaginable de justicia y orden; y muchas personas, sin ninguna clase de parcialidad, han adoptado tales planes y los han seguido con gran fervor y calidez»[179] . Pero al final es algo equivocado y poco práctico. «Creedme, señor —sostiene en sus *Reflexiones* —: aquellos que intentan nivelar arrasando las diferencias nunca logran llegar a una sociedad igualitaria. En todas las sociedades, como están integradas de varias clases de ciudadanos, siempre habrá alguna clase que sea superior»[180] . La única pregunta es qué elemento predominará, y en una sociedad que haga de la nivelación e igualación su principio fundamental, la gran parte media tenderá a prevalecer, superando tanto a los ricos como a los pobres. Pero esta parte media, sobre todo en una sociedad centrada en igualar, no será muy apta para gobernar. «Por lo tanto, lo único que hacen los niveladores es alterar el orden natural de las cosas; sobrecargan el edificio social poniendo en la parte más alta lo que la solidez de la estructura requiere que esté en la base. La asociación de sastres y carpinteros de la cual (París, por ejemplo) se compone la República, no puede ser igual a la situación en que, mediante la peor de las usurpaciones —la usurpación que consiste en anular los privilegios naturales— vosotros habéis tratado de ponerla»[181] .

Como demuestra este pasaje, para Burke la cuestión de la igualdad política —o quién tiene derecho a gobernar— es incluso más importante que la igualdad social o económica. En una sociedad donde se gobierne con la idea de la igualdad, ésta no será verdadera, sino más bien un gobierno desordenado de los no aptos, ya que se organizará alrededor de una idea de igualdad que nunca podrá alcanzar realmente. Una sociedad así también estará desorganizada y en un estado permanente de cambio. La idea de eliminar todas las distinciones sociales de una sociedad, sostiene Burke, es

una «monstruosa ficción y que, inspirando falsas ideas y vanas esperanzas en los hombres destinados a caminar por la oscura senda de la vida del trabajo, sólo sirve para agravar y hacer más amarga esa indiscutible desigualdad que nunca puede evitarse y que el orden de la vida civil ha establecido, tanto para beneficio de aquellos que ha destinado a permanecer en un estado humilde, como de aquellos otros a quienes les da la posibilidad de elevarse a una condición más espléndida, si bien no más feliz»[182] .

Burke ciertamente no pretende defender un simple *statu quo* , donde aquellos nacidos para los privilegios y aquellos nacidos para el trabajo deban permanecer en el mismo lugar. Deja claro que no desea «confinar el poder, la autoridad y la distinción a aquellas personas que poseen alteza de sangre o nombres y títulos nobiliarios»[183] . En lugar de esto, las distinciones deberían destinarse a aquellos más aptos para gobernar, y Burke piensa que un elemento importante de esta idoneidad tiene que ver con la propiedad y el ocio, que tienden a heredarse. Debería ser posible, aunque no demasiado fácil, que las personas pudieran irrumpir en la clase gobernante si demuestran su valía (como de hecho hizo el propio Burke). Pero en general, escribe, «una preeminencia decente y regulada, una cierta preferencia (no una apropiación exclusiva) que se conceda por nacimiento, no es antinatural, ni injusta, ni impolítica»[184] .

¿Por qué debería darse esta preferencia si (como afirma Burke) la capacidad natural no se hereda? Una de las razones más importantes tiene que ver con la importancia que Burke asigna a la prudencia en la vida política. Dicho de forma sencilla, gobernar es muy complicado y no todo el mundo puede hacerlo. Por otro lado, para gobernar en una sociedad moldeada por la prescripción, no se necesita tanto inteligencia bruta como conocimiento de la historia y la tradición, un sentido del pueblo y una prudencia realista y astuta al tomar decisiones. Para gobernar, al ser algo más que la expresión de preferencias públicas o la aplicación de principios geométricos, se requiere calidad más que cantidad —una calidad que se desarrolla a través de la experiencia y el estudio encargados de formar el juicio y, por lo tanto, es más complicada de encontrar en algunas profesiones y formas de vida que en otras—[185] . En el *Llamamiento de los nuevos a los viejos whigs* , Burke escribe que «las personas racionales y experimentadas saben, han

sabido siempre, distinguir razonablemente bien entre la verdadera y la falsa libertad y entre la genuina adhesión y la adhesión falsa que se pretende verdadera. Pero nadie, salvo quienes han estudiado a conciencia, puede comprender la elaborada estructura de una construcción apta para compaginar la libertad pública y privada con la fuerza pública, con el orden, con la paz, y, por encima de todo ello, con las instituciones formadas para otorgar permanencia y estabilidad a través de los tiempos a todo este conjunto inestimable»[186] .

Los hombres disponen de estas capacidades en diversos grados, no porque algunos nazcan más prudentes que otros sino porque la prudencia es el resultado de la experiencia y la educación. En efecto, esta defensa de la desigualdad política parece motivada precisamente por una creencia en la igualdad natural. «El salvaje posee en su interior las semillas de un hombre lógico, del buen gusto y la educación, del orador, del estadista, del hombre virtuoso y del santo —escribe Burke—, semillas que, a pesar de haber sido plantadas en su mente por la naturaleza, sin embargo, por falta de cultura y ejercicio, deberán yacer por siempre enterradas, sin ser percibidas apenas por él mismo ni por otros»[187] . Cultivar estas semillas requiere llevar un cierto tipo de vida. Aquellos que la viven y que se benefician de ella son un tipo de aristocracia natural, con derecho a gobernar porque están en posesión del juicio necesario. En un pasaje extraordinario del *Llamamiento* , Burke expone una lista de más de quince cualidades o capacidades (por ejemplo, «criarse en un clima de afecto, lejos de la miseria y la sordidez desde la infancia»; «estar hecho a despreciar el peligro en aras del honor y del deber»; «disponer de asueto para leer, reflexionar y conversar»; ser experto en la alta ciencia, o en las artes liberales y del ingenio») que podrían ayudar a formar parte de la aristocracia natural[188] .

Este tipo de personas, claro está, únicamente se puede dar bajo determinadas condiciones sociales. Y no hay vergüenza ni injusticia en preferir como gobernantes a aquellos que disponen de una mejor formación para emitir juicios, sostiene Burke. Las sociedades debe- rían buscar estar bien gobernadas, en lugar de simplemente interpretar las implicaciones de un ideal abstracto de igualdad política, y para ello es necesario dar más autoridad a aquellos que son más capaces[189] . Las sociedades cuyo interés

principal sea la igualdad social no sólo tenderán a no elevar a los valiosos, sino que incluso tendrán tendencia a elevar y celebrar a aquellos menos cualificados para gobernar[190] .

Por esta razón, a medida que la sociedad se mantenga a través de la herencia, mantendrá también determinadas desigualdades sociales y políticas, por su propio bien. Además, estas desigualdades también tienen un beneficio añadido fundamental, más allá de elevar al más cualificado. Disponen de medios para contener y resistir los abusos de poder, pues obligan a que el poder fluya a lo largo de los profundos canales que componen la desigual topografía social. La división de los ciudadanos en grupos y clases bien diferenciadas, escribe Burke «constituye una sólida barrera contra los excesos del despotismo», al establecer costumbres y obligaciones de contención en gobernantes y gobernados por igual basadas en las relaciones de los grupos o clases de una sociedad[191] . Eliminar estas contenciones tradicionales, que mantienen tanto al individuo como al Estado bajo control, significaría empoderar únicamente al Estado para contener al individuo, y a su vez contener al Estado únicamente a través de principios y normas, o «barreras de pergamino». Burke pensaba que ninguno podía ser más fuerte ni más eficaz que las contenciones derivadas de las costumbres y hábitos generados por la identidad y lealtad grupal. La famosa referencia de Burke al pequeño escuadrón —«ser solidarios con los de nuestra subdivisión, amar a ese pequeño escuadrón al que pertenecemos en la sociedad, es el primer principio (algo así como el germen) de los afectos públicos»— a menudo se cita como ejemplo de defensa de un gobierno local o lealtad a un lugar, pero en el contexto de las *Reflexiones* , el pasaje claramente hace referencia a la clase social[192] .

Romper todos los lazos entre el individuo y el Estado y dejar únicamente individuos iguales pero separados los expondría directamente al poder bruto del Estado. En una situación de este tipo, los individuos tampoco dispondrían de la protección que se brindan unos a otros ni la de la masa de ciudadanos. A Burke le preocupaba que esto les impidiera defender sus libertades y les dejara expuestos ante abusos de poder tan brutales y peligrosos que ni los despotismos de antaño habrían sido capaces de cometerlos. Las instituciones sociales situadas entre el individuo y el

gobierno son barreras fundamentales ante la actitud despiadada de los funcionarios y la ocasional crueldad de las mayorías. Son fundamentales para la libertad[193] .

Al mismo tiempo, Burke cree que el mismo proceso de despojar de poder y posición a los fuertes y poderosos es una amenaza ya que podría desencadenar fuerzas que fácilmente podrían destruir la estructurada paz de la sociedad. Atribuye la deslealtad y amotinamiento de los soldados franceses, por ejemplo, a que fueron testigos de cómo se humillaba a sus nobles[194] . A Burke le inquieta que la consecuencia de la experiencia niveladora sea eliminar cualquier sentimiento de respeto y obligación y esto, a su vez, generaría una actitud poco receptiva entre los ciudadanos para la paz y el orden, incluso entre la sociedad civil, por no hablar de la vida política. Como ya se ha comentado en el Capítulo 2, son conocidas las palabras de Burke que lamentan que «en este nuevo esquema de cosas, un rey no es nada más que un hombre; una reina no es nada más que una mujer; una mujer no es nada más que un animal, y no del orden más elevado»[195] . El descenso a la barbarie comienza con la degradación de reyes y reinas a simples hombres y mujeres.

Y sin embargo, a pesar de su fuerte oposición a la nivelación social y política, Burke no niega la igualdad natural del hombre[196] . Precisamente porque piensa que los seres humanos son más o menos iguales en capacidades naturales, quiere que sólo aquellos que han recibido la educación y formación adecuada gobiernen. Por lo tanto, la igualdad natural no sólo no requiere igualdad social (Paine sostenía todo lo contrario), sino que necesita algo de desigualdad social. La sociedad es natural para el hombre, y los individuos que viven en ella son inevitablemente desiguales en ciertos aspectos materiales y sociales. Pero la sociedad posibilita una clase de igualdad más profunda, la de los ideales, hacia la cual piensa que apunta el modelo de naturaleza. «La desigualdad que nace de la naturaleza de las cosas por el tiempo, la costumbre, la sucesión, la acumulación, la permutación y la mejora de la propiedad está mucho más próxima a esa verdadera igualdad, que es la base de la equidad y la política justa, nada que se pueda conseguir mediante los trucos y recursos ideados por la capacidad de los seres humanos», escribe Burke[197] . Esta «verdadera igualdad», que

describe como «igualdad moral», no quiere decir tener el mismo derecho a gobernar, sino que se aproxima más a tener el mismo derecho a acceder a nuestra posición en la vida: «todos los hombres tienen iguales derechos, pero no tienen derecho a cosas iguales»[198] .

Esta igualdad moral, derivada de la antigua caballería y sus sentimientos pacíficos, distingue a la moderna civilización europea de todas las demás e incluso de las grandes civilizaciones del pasado. Burke escribe que «esto es lo que, sin confundir los rangos, había producido una noble igualdad y la había aplicado a todos los grados de la vida social»[199] . Una forma de política ordenada para apoyar los sentimientos de paz social y sostenida por el modelo de cambio prescriptivo tendrá tendencia a elevar a las clases bajas y someter a las clases altas sin erradicar realmente todas las distinciones sociales ni fragmentar la sociedad en meros individuos diferentes. Forma un todo del cual todos son parte, aunque no sean partes iguales. Y a través de éste, todos son más capaces, escribe Burke, de «buscar y reconocer esa felicidad que la virtud es capaz de encontrar en todas las situaciones y en la cual se cifra la verdadera igualdad moral del género humano»[200] . Dicha felicidad sólo se puede dar en una sociedad bien gobernada y, a su vez, una sociedad así sólo es posible si se dan ciertos tipos de desigualdades sociales y políticas.

Thomas Paine, por supuesto, difícilmente podría estar más en desacuerdo con Burke en este aspecto. El trabajo realizado por Paine era la personificación misma del igualitarismo radical temido por Burke. Paine creía que todo hombre es igual en relación a su origen, y por tanto ninguno tiene derecho a creerse superior. «Donde no hay distinciones no puede haber superioridad», escribe Paine en *El sentido común* [201] . Y puesto que «los hombres [son] originariamente iguales, ninguno pudo tener por nacimiento un derecho a erigir a su propia familia en perpetua preferencia sobre las otras para siempre»[202] . Debido a que viola los derechos de cada nueva generación, la herencia de la condición social constituye una receta para una sociedad injusta que nunca podrá estar bien gobernada. Pero no hay «verdaderamente una razón natural[203] o religiosa» para la distinción entre reyes y súbditos, sostiene. «Masculino y femenino son distinciones de la naturaleza; bueno y malo lo son del cielo; pero merece la pena investigar

de qué manera una raza de hombres vino al mundo tan enaltecida sobre el resto de los humanos, y exaltada como una nueva especie, y si de ella depende la posibilidad de la felicidad o la miseria del género humano»[204] . En otras palabras, es obvio que un rey *es* un hombre. Por lo tanto, la idea de que la posición social o el derecho a gobernar, como la propiedad, de alguna forma deba transmitirse a través de las generaciones le parece a Paine un profundo error de comprensión de la naturaleza del hombre y de la vida política.

«¿Qué es el gobierno más que la administración de los asuntos de una nación?», se pregunta Paine en *Derechos del hombre* . «No es, ni puede ser por su naturaleza, la propiedad de un hombre ni de una familia concretos, sino de toda la comunidad, a cuyas expensas se costea, y aunque por la fuerza y por artimañas se haya usurpado para convertirlo en algo hereditario, la usurpación no puede alterar el orden de las cosas»[205] .

Paine entendía perfectamente la idea de Burke de que el privilegio de gobernar de las familias nobles no provenía de ningún derecho natural de gobernar sino de la educación en prudencia y política que les permitía el acceso al ocio que habían heredado. Pero Paine, que tenía una visión muy diferente de la relación entre la política y la naturaleza humana, estaba convencido de que gobernar no era tan complicado como Burke creía, y por lo tanto no requería una vida de ocio y aprendizaje. «No obstante el misterio en que ha estado envuelta la ciencia del gobierno con el objeto de esclavizar, robar y engañar al género humano, es de todas las cosas la menos misteriosa, y la más fácil de ser entendida», escribe en *Disertación sobre los primeros principios del gobierno* [206] . Aquellos que lo llaman complicado lo hacen únicamente para proteger sus intereses, como los magos ocultan sus trucos. En *Derechos del hombre* acusa al Antiguo Régimen francés de esta deshonesta estrategia. «En ningún caso dejaban de representar al gobierno como algo lleno de misterios, que no entendían más que ellos mismos, y escondían a la comprensión de la nación lo único que era beneficioso saber, esto es, que el gobierno no es sino una asociación nacional que actúa conforme a los principios de la sociedad»[207] . Estos principios, accesibles a través de la reflexión sobre la naturaleza, no

requieren un profundo estudio de la historia y no cambian según el tiempo y el lugar[208] .

Paine sostiene que el gobierno en última instancia es un tipo de ejercicio intelectual que requiere una inteligencia en bruto, y no conocimientos de historia o filosofía, y la naturaleza distribuye la inteligencia bruta más o menos al azar. Es interesante observar que Burke basa sus razones contra la igualdad social en la distribución natural y más o menos igual de las capacidades, que requieren ocio y educación —ventajas no disponibles de forma igualitaria— para ser afiladas y desarrolladas; mientras que Paine basa su defensa de la igualdad social en la distribución desigual pero al azar de las capacidades naturales. «Es imposible controlar la forma en que la naturaleza distribuye las facultades mentales. Las reparte como quiere», escribe Paine. «Sonrío para mis adentros cuando contemplo la ridícula insignificancia en que caerían la literatura y todas las ciencias si se las hiciera hereditarias, y transporto la misma idea a los gobiernos»[209] .

Por tanto, según Paine, el gobierno político se asemeja al logro artístico o científico: se necesita un talento natural, en este caso «facultades mentales», que permitan a su dueño entender mejor las leyes y los derechos de la naturaleza y así poder aplicarlo. Ninguna clase social entre los hombres está dotada en exclusiva con dicho talento, y sus hijos no tienen por qué heredarlo. Únicamente una sociedad igualitaria podría permitirles sobresalir y servir los intereses del sistema de gobierno. Por tanto, disponer del mismo derecho a gobernar es algo básico para que una sociedad pueda prosperar. Paine no es un nivelador de la propiedad, como le acusaba Burke en ocasiones, pero es un nivelador de la autoridad[210] .

A pesar de que la divergencia de sus enfoques sobre la naturaleza y la justicia al final no consiguen explicar en toda su complejidad la divergencia de sus modelos, tanto Burke como Paine parten de estas cuestiones y sus enfoques sobre el tema permiten vislumbrar sus más amplias filosofías políticas. Paine debate a favor de la revolución por la recuperación de las libertades naturales (que, en su opinión, han sido pisoteadas por los gobiernos). Burke debate en contra de la revolución por la defensa del orden natural de las cosas (que, en su opinión, se expresa en la vida política). Parte de su disputa es sobre si la naturaleza proporciona los

principios subyacentes para juzgar las instituciones políticas o si aporta el orden y la estructura constituidos por esas instituciones. Ambos hombres señalan lo permanente de la naturaleza, pero mientras que para Burke lo permanente es el cambio (nacimiento, desarrollo y muerte, así como sus correlatos políticos), para Paine lo permanente es el principio inmutable. En este sentido, Burke opera desde la expectativa del cambio constante, mientras que el liberalismo radical de Paine es atemporal. Pero de las reflexiones de Burke sobre el cambio, se desprende que la estabilidad y la continuidad son esenciales para tener una sociedad sostenible. Paine, al contrario, concluye en sus reflexiones sobre la atemporalidad que la transformación total y radical siempre es una opción.

De las reflexiones de Burke también se desprende la idea de que los seres humanos permanecen conectados durante los procesos de cambio, que ciertos lazos nos atan inevitablemente a través de la sociedad y el tiempo; mientras que para Paine el encuentro con los principios atemporales es individual y directo. Por tanto, al considerar en su totalidad la disputa entre Burke y Paine, la cuestión de la naturaleza y sus consecuencias para el orden y la justicia nos dirige inevitablemente hacia la cuestión de las relaciones y obligaciones sociales y políticas, es decir, hacia la cuestión de la elección y la obligación.

Capítulo 4

Elección y obligación

La disputa de Burke y Paine sobre la naturaleza y la justicia abona el terreno de un profundo desacuerdo sobre el propósito mismo de la política. Para Paine, la igualdad natural de todos los individuos se traduce en una completa igualdad política y por tanto en el derecho de autodeterminación. La formación de la sociedad fue una elección realizada por individuos libres, así que los derechos naturales que los hombres traen consigo a la sociedad son derechos para actuar como uno elija, libre de cualquier coerción. Cada individuo debería tener el derecho de actuar como elija a menos que sus elecciones interfieran con la igualdad de derechos y obligaciones de las demás personas. Y cuando eso ocurre —cuando el conjunto de la sociedad debe actuar a través del Estado para restringir la libertad de algunos de sus miembros—, el gobierno únicamente puede actuar de acuerdo con los deseos de la mayoría, añadidos mediante un procedimiento político. Según este enfoque, la política básicamente sería un espacio para el ejercicio de la elección, y nuestra única obligación verdadera es respetar las libertades y elecciones de los demás.

Para Burke, la naturaleza humana sólo se puede entender dentro de la sociedad y, por tanto, como parte de la compleja red de relaciones en las que se mueven las personas. Ninguno de nosotros elige la nación, comunidad o familia en la que nacemos, y a pesar de que podemos cambiar nuestras circunstancias en cierto grado a medida que nos vamos haciendo mayores, siempre nos encontraremos definidos por ciertas obligaciones y relaciones fundamentales que no hemos elegido. Una política justa y sana debe reconocer estas obligaciones y relaciones y debe responder a la sociedad ya que ésta existe, antes de que la política nos permita realizar cambios para mejor. Según este modelo, la política debe reforzar los lazos

que mantienen unidas a las personas, lo que nos permitiría ser libres dentro de la sociedad en lugar de definir la libertad como la exclusión de la sociedad, y a su vez esto también nos permitiría cumplir nuestras obligaciones con las generaciones pasadas y futuras. Cumplir obligaciones es tan básico para nuestra felicidad y nuestra naturaleza como efectuar elecciones.

Los términos en que Paine formula el propósito de la política nos resultan más cercanos superficialmente a los occidentales de hoy. Es, quizá, lo que nos resulta más familiar de todas las características de la visión del mundo del liberalismo ilustrado, pero raramente pensamos sobre sus consecuencias y premisas. El enfoque de Burke, a pesar de que apenas lo conocemos como una teoría de gobierno, nos habla de forma importante sobre cómo vivimos. Ambos enfoques son más complejos y problemáticos de lo que cabría esperar, y nos trasladan al núcleo del debate que define la democracia liberal moderna.

Una política sobre la elección

La idea de los derechos se asienta en el corazón de la filosofía política de Thomas Paine. Los derechos son el principio organizador de su pensamiento y la preocupación primordial de todos sus escritos sobre el gobierno. La dilucidación más clara y accesible de la idea de los derechos de Paine no se encuentra en ninguno de sus ensayos sobre cuestiones políticas, ya que todos ellos dan por hecho en cierta forma los derechos políticos y naturales, sino en una carta extraordinaria que escribió a Thomas Jefferson en el trascendental año de 1789.

La nota, que aparentemente es la continuación de un debate entre ambos hombres, resume las opiniones de Paine sobre la cuestión de los derechos en medio del caos y la excitación de la revolución en Francia. Los revolucionarios afirmaban que estaban dedicados a los «derechos del hombre», ¿pero qué significaba esto exactamente? Paine comienza, siguiendo la gran tradición liberal ilustrada, imaginando una fundación:

> «Supongamos que veinte personas, desconocidas entre sí, se encuentran en un país no habitado anteriormente. Cada uno de

> ellos sería soberano por derecho natural. Su voluntad sería su ley, pero su poder, en muchos casos, no se adecuaría a su derecho; y la consecuencia sería que cada uno podría quedar expuesto, no sólo entre sí, sino ante los otros diecinueve. Entonces se les ocurriría que su condición mejoraría mucho si pudieran hallar una forma de intercambiar esa cantidad de peligro por la misma cantidad de protección; de forma que cada individuo poseyera la fortaleza de todo el grupo»[211] .

En una situación así, sugiere, las personas cambiarían libertad por protección, pero no cederían del todo sus derechos presociales básicos. En lugar de eso, construirían sobre ellos:

> «Como todos los derechos en el primer caso son derechos naturales, y el ejercicio de esos derechos se sustenta únicamente en el poder natural individual, comenzarían por distinguir entre aquellos derechos que se podrían ejercitar individualmente, completa y perfectamente, y aquellos que no. Al primer tipo pertenecen los derechos de pensar, hablar, formar y emitir opiniones, y quizá son aquellos que pueden ser ejercitados por el individuo en su totalidad sin necesidad de ayuda externa; en otras palabras, derechos de aptitud personal. En el segundo grupo están los referidos a la protección personal, a la adquisición y posesión de la propiedad individual, para cuyo ejercicio el poder individual es inferior al derecho natural […] considero que éstos son derechos civiles, o derechos de contrato, y se diferencian de los derechos naturales porque en uno actuamos únicamente en nuestro propio nombre, y en el otro acordamos no hacerlo, y actuar bajo la garantía de la sociedad»[212] .

Esta contundente descripción fundamenta los derechos en una comprensión del ciudadano altamente individualista. Entiende que los lazos sociales y políticos son el producto de elecciones individuales dirigidas por cálculos de utilidad y necesidad. Cada ciudadano tiene derecho a ejercitar su libertad de actuación, y cuando un derecho individual no se puede ejercitar individualmente, los ciudadanos recurren al poder del Estado para poner en práctica sus derechos. Este poder no es un regalo de la sociedad; es un

derecho —la posesión de este derecho es la razón por la que pasamos a formar parte de una sociedad—. Formamos sociedades para proteger y reivindicar derechos naturales preexistentes, y lo que consideramos nuestros derechos civiles son el medio para recurrir al capital común de la sociedad para que los derechos naturales puedan hacerse efectivos. Como Paine dice en *Derechos del hombre* , «la sociedad no le concede nada. Todo hombre es propietario en la sociedad, y utiliza ese capital porque tiene perfecto derecho a él»[213] .

Esto quiere decir que los derechos que tenemos en la sociedad y los derechos que tenemos por la naturaleza básicamente son derechos a las mismas cosas, y sobre todo el derecho a la libertad de elección. «El hombre no ingresó en la sociedad para hacerse peor de lo que era antes, ni para tener menos derecho que antes, sino para que esos derechos estuvieran mejor asegurados»[214] , escribe Paine. Así, considera que los hombres en su estado natural se transforman en ciudadanos para proteger sus derechos, y describe a la sociedad explícitamente como un producto de este acuerdo utilitarista. En *Derechos del hombre* , ofrece esta descripción bajo la forma de tres premisas esenciales de su pensamiento político:

> «Primera, todo derecho civil procede de un derecho natural; o, dicho en otros términos, es un derecho natural intercambiado. Segunda, que el poder civil, propiamente considerado como tal, está formado por la suma de esa clase de los derechos naturales del hombre, que se convierte en deficiente en el individuo por lo que hace a los poderes y no responde a sus propósitos, pero cuando se reúne en un foco pasa a ser competente para los fines de todos. Tercera, que los poderes producidos por la suma de los derechos naturales, imperfectos en poder del individuo, no se pueden aplicar para invadir los derechos naturales que conserva el individuo, y en los cuales la facultad de ejecución es tan perfecta como el derecho en sí mismo. Así, en unas pocas palabras, hemos seguido al hombre desde su condición de individuo natural a la de miembro de la sociedad, y demostrado, o intentado demostrar, la calidad de los derechos humanos conservados, y la de los que se intercambian por derechos civiles»[215] .

La sociedad, por tanto, es un medio para conseguir aquello a lo que todos tenemos derecho, pero no la capacidad para lograrlo. Para Paine, esto significa que por encima de todo es un medio para posibilitar la *elección* , o la libertad para perfilar nuestro propio futuro libres de coerciones —un medio para la liberación radical del individuo de las cargas de sus circunstancias, de su naturaleza dada y sus congéneres—. La igualdad, el individualismo y los derechos naturales (algunos transformados en derechos civiles) son hechos descriptivos y prescriptivos sobre la condición humana, pero la libertad personal —el derecho a elegir— es el fin al que apuntamos en la política. Las sociedades existen para proteger los actos de elección, satisfaciendo las necesidades animales por una parte, y protegiendo a los individuos de la coerción por otra. Esto significa que el Estado, al proteger y hacer efectivos los derechos de los individuos, se debe entender como un acuerdo elegido y definido por normas claras contractuales.

Como la mayoría de los filósofos políticos de su tiempo, Paine a menudo se refiere a la sociedad como un contrato, aunque nunca olvida precisar que este contrato no se da entre el pueblo y el poder soberano, sino entre los propios individuos. «Se ha considerado como un considerable progreso hacia el establecimiento de los principios de la Libertad el decir que el gobierno es un contrato entre quienes gobiernan y quienes se ven gobernados» —dice Paine en *Derechos del hombre* —, pero no puede ser así, porque eso es poner el efecto por delante de la causa, pues al igual que el hombre debe haber existido antes de que existieran los gobiernos, necesariamente hubo un momento en que los gobiernos no existían, y en consecuencia inicialmente no podía haber gobernantes con los que establecer ese contrato»[216] . Recurriendo, como siempre, a los inicios en sus razonamientos, Paine pasa a describir, por tanto, el contrato social en términos profundamente individualistas: «Por lo tanto, la realidad debe ser que los propios individuos, cada uno de ellos con su propio derecho personal y soberano, concertaron un contrato mutuo para producir un gobierno, y ésta es la única forma en que los gobiernos tienen derecho a surgir, y el único principio conforme al cual tienen derecho a existir»[217] .

Únicamente la generación fundadora de un régimen puede verdaderamente ejercitar el consentimiento en este sentido explícito, pero Paine aduce que el consentimiento implícito, según se expresa en las decisiones de las

generaciones subsiguientes de abstenerse de vulnerar las leyes, es la única fuente de legitimidad que llegará a poseer nunca un régimen[218] . Todas las sociedades políticas legítimas son, por tanto, un contrato sellado entre sus miembros vivos, y no un acuerdo entre ellos y su gobierno o un acuerdo entre sus ancestros que de alguna forma sea vinculante para ellos.

Como contrato, la sociedad no sólo genera beneficios para sus miembros, sino que también les exige ciertas obligaciones a cambio. Pero incluso estas obligaciones se reducen a destinar un espacio a la elección. Paine lo dice sucintamente: «El derecho que yo gozo se hace para mí una obligación de garantizarlo para con otro, y a él para conmigo; y aquel que viola esta obligación incurre justamente en la pena de confiscación del derecho»[219] . Nuestros deberes sociales, por tanto, se resumen en respetar los derechos de los demás como ellos respetan los nuestros, de forma que las obligaciones que definen a la sociedad son obligaciones para la libertad de elección de sus miembros individuales. Son obligaciones elegidas con la intención de proteger la elección.

¿Y cómo se dirigirá esta sociedad? La respuesta de Paine —que la soberanía popular y la elección de los líderes son características fundamentales de cualquier régimen legítimo— surge directamente de su creencia en la elección individual. El gobierno hereditario viola los derechos de los gobernados, incluso si en su origen, generaciones atrás, dicho gobierno fue instalado por elección del pueblo. El pueblo puede elegir ser gobernado por un rey con amplios poderes, pero no puede elegir empoderar permanentemente a los hijos y nietos de ese rey sobre los suyos propios. «Si la generación actual, o cualquiera otra, está dispuesta a ser una generación de esclavos, ello no reduce el derecho de la generación sucesora a ser libre», sostiene Paine[220] .

Paine dedica mucho tiempo en *Derechos del hombre* a explicar este punto, y lo hace en respuesta directa a los escritos de Edmund Burke sobre la Revolución Francesa. Burke no sólo sostenía que los franceses habían derrocado su gobierno de forma ilegítima, sino que la propia idea de que el pueblo siempre tiene derecho a derrocar su gobierno y elegir a sus propios gobernantes era un error. Situar la elección en el centro de todo el pensamiento político le parecía un error. Precisamente es en este tema de

los derechos del pueblo a dirigir su propio régimen y a sus propios gobernantes, más que con cualquier otra cuestión, que Paine se dirige a Burke sin ambages, y también sobre esta cuestión Burke le ofrece una respuesta expresa a Paine en sus propios escritos subsiguientes. Sus diferentes enfoques sobre la naturaleza de la obligación social y los derechos individuales llegan a un punto crítico en la cuestión del consentimiento, acerca de en qué medida la elección es algo verdaderamente central en la vida política.

Una ética de la obligación

Estaba claro que para Paine la visión de Burke sobre el consentimiento iba a resultar provocadora. Cualquier amigo moderno de la democracia que se ponga a leer *Reflexiones sobre la revolución en Francia* seguramente se quedará muy sorprendido al ver la vehemencia con la que Burke rechaza la propuesta general de que el pueblo tiene el derecho fundamental a elegir a sus propios gobernantes. Las *Reflexiones* se consideran un trabajo antirrevolucionario, un ataque al extremismo que, en opinión de Burke, se podía observar en Francia, y una defensa de las prácticas y formas ya establecidas. Pero en realidad el trabajo comienza con un asalto concertado contra las demandas realizadas por el destacado pastor protestante disidente Richard Price sobre la Revolución Inglesa de 1688. Price había insistido en que la Revolución Gloriosa había provocado que el régimen británico se asentase sobre tres derechos fundamentales: «a elegir a nuestros gobernantes, a destituirlos por su mala conducta, [y] a establecer un gobierno por nosotros mismos»[221] . Lo que estaba ocurriendo en Francia, sostenía Price, era un esfuerzo por ponerse a la par de estas libertades de las que disfrutaban los británicos. Burke se dedica en la apertura de su ensayo a atacar ferozmente estas reivindicaciones: «Esta nueva, y hasta ahora jamás oída, declaración de derechos, aunque hecha en nombre de todo el pueblo, pertenece exclusivamente a esos caballeros y a su facción. El grueso del pueblo de Inglaterra no participa en ella y la rechaza manifiestamente. Resistirá con sus vidas y fortunas toda aplicación práctica que se haga de ella»[222] . Por tanto, Burke no sólo teme al espectro de las desenfrenadas turbas parisinas, sino a la teoría del gobierno por consentimiento que figuraba en el corazón del liberalismo de la Ilustración.

Esta rotunda negación de que el pueblo tuviera derecho a escoger a sus líderes, al principio parece fundamentalmente una defensa de la Constitución británica, ya que si los principios de Price (y los de Paine) son válidos, entonces la mayor parte de la historia británica ha estado protagonizada por gobiernos ilegítimos. «¿Es que quieren invalidar, anular o cuestionar, junto con la legitimidad de todo nuestro linaje de reyes, el gran cuerpo de nuestras leyes constitucionales que fueron aprobadas bajo aquellos monarcas que son tildados de usurpadores?», se pregunta Burke[223] . En 1784, durante un discurso sobre reforma parlamentaria, Burke había argumentado que los principios de los reformadores radicales sencillamente no podían coexistir con el sistema de gobierno británico: «Es ridículo hablarles de la Constitución británica y de alguna o de todas sus bases; pues afirman que cada individuo debe gobernarse a sí mismo, y donde no pueda ir en persona, deberá enviar un representante; que cualquier otra forma de gobierno es usurpación. […] Si esta reivindicación fuera cierta, está claro a dónde conduciría»[224] . Conduciría, decía preocupado, a un rechazo total de la Constitución británica, y abriría la puerta a la sedición y revolución.

Los paladines de los principios republicanos, como Richard Price, respondían a esta acusación de sedición precisamente señalando la revolución de 1688 que, según afirmaban, había establecido la monarquía por elección del pueblo. A pesar de que la mayoría de los monarcas en el mundo ciertamente eran ilegítimos, ya que gobernaban sin el consentimiento de su pueblo, la monarquía británica había sido reestablecida por elección del Parlamento de 1688 y por tanto gobernaba de conformidad con el principio de que el pueblo podía establecer y deponer sus gobernantes a voluntad. Burke rechazaba enérgicamente esta defensa: la Revolución Gloriosa, sostenía, había estallado en un momento de crisis extrema, pero los británicos que habían podido ver el fin de ésta (los «viejos *whigs* a los que apela Burke) precisamente escogieron evitar convertir dicha crisis en una oportunidad para establecer una república británica, y lo lograron encontrando un monarca descendiente de su antiguo linaje y que continuaría su régimen según sus fundamentos ya fijados. «La Revolución se hizo para preservar nuestras *antiguas* , indisputables leyes y libertades, y esa *antigua* Constitución de gobierno que es nuestra única garantía de ley y de libertad —sostiene Burke—. La sola idea de fabricar un nuevo tipo de

Gobierno es suficiente para llenarnos de disgusto y de horror. En el periodo de la Revolución deseábamos, y todavía lo deseamos ahora, derivar todo lo que poseemos de *un legado heredado de nuestros antepasados* »[225] .

Esta herencia ciertamente contiene un elemento de elección y soberanía popular, junto con otras características. Incluso en el tiempo en el que le tocó vivir, la preciada Cámara de los Comunes de Burke, después de todo, no era más que un elemento relativamente democrático en un régimen mixto, y Burke no ponía objeción a las elecciones populares ni a la política democrática. A menudo ha sido acusado, por críticos que iban desde el propio Paine a académicos del siglo XXI, de ser únicamente eso: un defensor antidemocrático de los viejos privilegios. Pero esta acusación se basa en una lectura bastante rudimentaria de sus opiniones sobre el consentimiento, las elecciones y la representación. A menudo defiende las instituciones representativas como contrapesos necesarios a los excesos del monarca y la aristocracia. Pero las instituciones representativas no son el propósito del régimen, sólo una de sus partes. Un buen gobierno debería seguir la pauta de las tendencias de su pueblo. «El fin verdadero de la asamblea legislativa, en realidad, consiste en seguir, no forzar la inclinación pública; dar una dirección, una forma, una vestimenta técnica y una sanción concreta al sentido general de la comunidad», escribe, y esto exige tanto un medio para dejar que el pueblo tenga voz como un medio para someter la voluntad pública a un liderazgo prudente y a una contención sabia[226] . El problema llega, sostiene Burke, al pensar que el consentimiento es el principal principio encargado de definir el régimen. «Yo no repruebo ninguna forma de gobierno basándome en simples principios abstractos», escribe Burke, y la democracia ciertamente puede considerarse un gobierno legítimo. Pero la democracia pura, un régimen formado para servir por encima de todo a la elección, le parece una receta para el desastre, tanto en la teoría como en la práctica, ya que no contempla ningún principio claro de contención[227] .

Una larga tradición filosófica, desde Platón a Montesquieu hasta llegar a Burke, habían coincidido en señalar los peligrosos excesos de una democracia absoluta, y al señalar estos peligros, Burke hace un llamamiento inusualmente explícito a la filosofía: «No siéndome totalmente

desconocidos los autores que han tratado de la mayoría de estas constituciones [democráticas] y que las entendieron mejor que nadie, no puedo evitar coincidir con ellos en la opinión de que una democracia absoluta, lo mismo que una monarquía absoluta, ha de ser admitida entre las legítimas formas de gobierno. […] Si mal no recuerdo, Aristóteles observa que una democracia tiene en muchos puntos un sorprendente parecido con una tiranía»[228] . Esta idea de la tiranía, una tiranía de la mayoría no controlada sobre la minoría, estaba muy presente en la mente de Burke en la época de la Revolución Francesa y estaría tras su crítica a la democracia no controlada. Como dice en las *Reflexiones* :

> «Esto sí puedo decirlo con seguridad: que en una democracia, la mayoría de los ciudadanos puede ejercer las opresiones más crueles sobre la minoría, siempre que en una comunidad determinada existan fuertes divisiones, como por fuerza ha de ocurrir a menudo; y que la opresión de la minoría se extenderá mucho más y será ejercida en una democracia con furia mucho mayor de la que jamás se haya oído decir que haya provenido de un monarca absoluto. Cuando la persecución es capitaneada por el pueblo, los individuos que la sufren están en la condición más deplorable que pueda imaginarse»[229] .

Bajo un rey cruel, sostiene Burke, los miembros de una minoría oprimida tienen «la compasión de la Humanidad, y esa compasión es como un bálsamo que suaviza el escozor de sus heridas». Pero bajo una democracia tiránica, el conjunto de la gente está en contra de ellos. «Es como si toda la Humanidad los hubiese abandonado y fuesen víctimas de una conspiración en la que participa toda la especie»[230] . Su opresión, de alguna forma, parece legitimada.

Además de esta tiranía de la mayoría, y quizá como una amenaza aún mayor para el gobierno legítimo, está el peligro del gobierno arbitrario en democracia: que el gobierno nunca tenga una respuesta que justifique sus actos porque se llevan a cabo en nombre del pueblo. En su *Llamamiento de los nuevos a los viejos whigs* , Burke cita extensamente la defensa de Paine de que la elección es la única fuente legítima de autoridad, y a continuación parafrasea la actitud que ve en ello: «Si se pone en cuestión alguno de sus

proyectos, su repuesta es: lo hace el *pueblo* , y con eso basta. ¿Vamos a negar a una *mayoría* del pueblo el derecho a alterar incluso el marco entero de su sociedad, si ese es su deseo? Puede transformarlo hoy —dicen— de monarquía en república, y mañana volver a cambiarlo de república en monarquía; y pasar de lo uno a lo otro cuantas veces se le antoje»[231] .

Si no existe fuente de autoridad y sólo está la voluntad popular del momento, entonces no se puede esperar que ningún acuerdo ni institución de la sociedad permanezca por más tiempo que el deseado por la mayoría. Burke dice que esto no sólo sería poco práctico (ya que conduciría a una incertidumbre que debilitaría la sociedad y que haría imposible que ningún ciudadano pudiese planear su futuro), sino que sería un error de principio. «Ni la minoría ni la mayoría tienen derecho a actuar sin más a su arbitrio en ningún asunto que tenga relación con el deber, la confianza, la obligación o el compromiso». No importa si la mayoría lo escoge o no, «puesto que, entre nosotros los hombres, ninguno está eximido de prestar lealtad pública o privada, ni de ningún otro vínculo de obligación moral, así tampoco puede estarlo un grupo de hombres»[232] . Hay momentos fundamentales en los que la elección simplemente no es una opción.

Y aquí llegamos al núcleo del problema de Burke con el consentimiento. Mientras que las amenazas a la Constitución británica y el riesgo de la tiranía de la mayoría le preocupa, el problema más profundo y fundamental, sostiene Burke, es que poner el foco en la elección significa que se tiene una mala interpretación de base de la condición humana. La política de la elección comienza con un error.

Según Burke, cada individuo está en sociedad no por elección sino por nacimiento. Y los hechos del nacimiento —la familia, la posición social y la nación en la que se nace— le trasladan exigencias inevitables, al tiempo que le granjean algunos privilegios y protecciones que el recién nacido, por supuesto, no ha hecho nada por merecer. Los individuos pueden cambiar sus circunstancias y pueden obtener o perder privilegios y obligaciones a lo largo de su vida, pero incluso cuando lo hacen, en su nueva posición social contraen nuevas obligaciones que no han sido simplemente escogidas y no pueden ser simplemente desechadas a voluntad. «La situación de cada persona determina su deber»[233] . Las obligaciones y relaciones humanas

más fundamentales —especialmente aquellas que tienen que ver con la familia pero también muchas de aquellas que tienen que ver con la comunidad, la nación y el credo religioso de cada uno— no se escogen y en realidad nunca podrían ser escogidas, y la vida política y social comienza desde ellas, no desde un acto de voluntad. «Tenemos obligaciones hacia la humanidad en general que no derivan de ningún pacto voluntario particular», escribe Burke. «Surgen éstas de la relación del hombre con el hombre, y de la del hombre con Dios, y no constituyen materia de elección. Bien al contrario, la solidez de todos los pactos a los que nos incorporamos, respecto a una persona determinada o respecto a un conjunto de ellas, depende de aquellas obligaciones previas. Hay casos en que las relaciones de subordinación son de carácter voluntario; en otros, son de carácter necesario: pero las obligaciones son ineludibles en todos los casos»[234] . Sólo si la teoría política parte de un experimento de pensamiento altamente improbable sobre un pueblo absolutamente independiente que funda una sociedad porque así lo elige, puede uno imaginarse una sociedad en que la elección sea algo totalmente central. Cuando uno se fija en cómo viven realmente los seres humanos, es imposible ignorar la centralidad y el valor de las obligaciones.

Quizá el hecho más absolutamente inevitable de cómo vivimos sea que todos los seres humanos acceden a un mundo que ya existía, un mundo en el que pertenecen a una familia y a una comunidad concretas que son responsables de ellos y hacia los que ellos, a su vez, tienen obligaciones. Burke sugiere que el error de Paine proviene de una idea equivocada sobre la libertad e independencia original. En el *Llamamiento de los nuevos a los viejos whigs* , en respuesta directa a Paine, Burke revela el núcleo de su propia antropología con una descripción extraordinaria de las relaciones humanas. Posiblemente sea el párrafo más importante que Burke haya escrito en décadas de escritura, por lo que merece la pena citarlo extensamente:

> «Oscura e inescrutable es la forma como venimos al mundo. Los instintos que dan lugar a ese misterioso proceso de la naturaleza no dependen de nosotros. Pero de todas las causas físicas que desconocemos, que tal vez no podamos conocer, surgen obligaciones morales que estamos indispensablemente obligados a

> cumplir, pues somos perfectamente capaces de comprenderlas. Los padres pueden no aceptar estas relaciones morales; pero, conformes o no, están obligados a un amplio conjunto de onerosos deberes para con aquellos con quienes nunca firmaron pacto alguno. Los hijos, por su parte, tampoco han consentido en esta relación; pero aun sin su consentimiento positivo, la relación les liga a los deberes que ella impone, es más, implica el que consientan, pues la presunción del consentimiento de toda criatura racional es acorde con el orden predispuesto de las cosas. Así se incorporan los hombres a la misma situación social de sus progenitores: dotados de todos los beneficios, sometidos a todas las obligaciones de su situación. Si los vínculos y las ataduras sociales, entretejidos con esas relaciones físicas que son los factores de la *commonwealth* , en muchos casos comienzan y siguen existiendo siempre al margen de nuestra voluntad, del mismo modo sin cláusula alguna por nuestra parte estamos ligados por esa relación que llamamos nuestra patria, que encierra en sí (como bien se ha dicho) "toda la solidaridad de todos". Y tampoco estamos privados de potentes instintos para hacer que este deber nos sea igualmente grato y preciado que temible y coercitivo»[235]
> .

De la misma manera que la forma de entender los derechos y la elección se halla en el centro del pensamiento político de Paine, la idea de las obligaciones no elegidas pero igualmente vinculantes forma la base misma de la filosofía moral y política de Edmund Burke. Una parte enorme de la visión del mundo de Burke (y de los conservadores) se vuelve más clara a la luz de la importancia que otorga a los hechos básicos y a la naturaleza de la procreación humana, y una parte enorme de la visión del mundo de Paine (y de los progresistas) se vuelve más clara a la luz del deseo que manifiesta de ser liberado de las implicaciones de esos hechos y de esa naturaleza. Casi todo lo que generalmente llamamos «cuestiones sociales» tiene que ver con la disputa sobre si dicha liberación es posible y deseable y, debido a que plantea la cuestión de la relación entre generaciones (como se verá en el Capítulo 7), esa disputa también da forma a una gran parte del resto de debates importantes que se dan sobre otros temas. Burke considera que el

individuo se inserta en una red de obligaciones que dan forma a nuestras vidas.

El papel del consentimiento desde esta concepción de la sociedad es, como mucho, secundario. Las relaciones sociales fluyen de las relaciones naturales, y el consentimiento se asume en los casos en los que no se puede expresar, no porque el individuo elija aceptar sus obligaciones, sino porque se asume que el consentimiento de cada criatura racional está en línea con el «orden predispuesto de las cosas». Este enfoque de la sociedad comienza con la familia —no el individuo— y va ascendiendo hacia la sociedad.

Burke creía que los revolucionarios franceses querían debilitar esos lazos de obligación deliberada y explícitamente para debilitar a la familia, para empezar, y así debilitar la fuente de resistencia más profunda a la ética revolucionaria. En su *Carta a un miembro de la Asamblea Nacional* , escrita en 1791, Burke sostiene que los revolucionarios, siguiendo a Rousseau, querían rechazar los deberes de la familia «como no fundados en el contrato social, y no vinculantes según los derechos de los hombres; porque la relación, por supuesto, no es el resultado de la libre elección — nunca por parte de los niños, no siempre por parte de los padres»[236] . La familia es el obstáculo principal para una ética de la elección y por tanto un objetivo principal de los revolucionarios liberales genuinamente radicales.

Si Paine consideraba que la obligación principal del gobierno era proteger la elección individual y posibilitar la voluntad popular, las obligaciones derivadas de las relaciones naturales de Burke son las del cuidado y protección de la red de relaciones sociales y del patrimonio de la sociedad. En ocasiones, la elección será el medio más idóneo para cumplir estas obligaciones, como cuando la Cámara de los Comunes restringe la intrusión excesiva del rey en los asuntos locales, pero para Burke, la elección nunca es la esencia de la propia obligación ni el fin al que se sirve. Los fines están definidos por las relaciones sociales y los deberes creados por la naturaleza y la forma del orden social y se pueden entender y servir mejor mediante un sistema político fundamentado en la prescripción, uno modelado a partir de la naturaleza de la propia sociedad y por lo tanto más apropiado para experimentar mejoras continuas y graduales. Burke sostiene que la prescripción es una clase de elección intergeneracional preferible a la

elección individual. Según cree es lo que le permite negar el principio del consentimiento sin caer en el despotismo:

> «Ésta no es una elección de un día, o de un conjunto de personas, no es una elección tumultuosa o alocada; es una elección deliberada que ha llevado siglos y generaciones; es una constitución hecha por algo que es diez veces mejor que la elección, está hecha por las circunstancias, ocasiones, temperamentos, disposiciones particulares y las costumbres morales, civiles y sociales del pueblo, que sólo se revelan tras un prolongado espacio de tiempo. Es una vestimenta que se acomoda al cuerpo. La prescripción del gobierno tampoco se forma sobre prejuicios ciegos y sin sentido, ya que el hombre es una criatura de lo más insensata y de lo más sensata. El individuo es necio; la multitud, por el momento, es necia, cuando actúan sin deliberación; pero la especie es sabia, y cuando se le da tiempo, como especie siempre actúa de forma correcta»[237] .

A pesar de que Burke reconoce que un orden civil en concreto puede comenzar históricamente con un acto voluntario y que algunas constituciones pueden ser pactos explícitos entre gobernantes y gobernados, cree que dichos orígenes no son tan importantes como creían los liberales de la Ilustración. La legitimidad de una sociedad no depende de dicha fuente y la vida política no puede hacer que todo se someta a la elección, porque los hechos más importantes de las sociedades no son resultado de la elección de nadie y no se pueden cambiar por elección de nadie.

Muchas de las diferencias más profundas entre Burke y Paine emergen a la luz de sus diferentes concepciones de cómo funcionan las relaciones sociales. La idea de Burke comienza con los orígenes biológicos «oscuros e inescrutables» de cada nueva generación y por tanto asume que nuestra capacidad para entender y articular explícitamente la naturaleza de la vida política tiene un límite. Puesto que la política no comienza con una elección, ésta no está enteramente en nuestra mano. Debemos construir nuestra política alrededor de nuestra sociedad en lugar de construir la sociedad sobre los principios de nuestra teoría sobre la política. Como dijo el gran biógrafo de Burke, John Morley, «para Burke había un elemento de

misterio en la cohesión de los hombres en las sociedades, en la obediencia política, en la inviolabilidad del contrato; en todo ese tejido de derecho, contratos y obligaciones, ya sea por escrito o no, que es la muralla de protección entre civilización y barbarie. Cuando la razón y la historia habían aportado ya todo lo que podían a la explicación, le daba la sensación de que la fuerza vital, el secreto de la organización, el marco vinculante, debían provenir de las impenetrables regiones que se encuentran más allá del razonamiento y de la historia»[238] .

En otras palabras, la descripción de Burke de la sociedad nunca podrá igualar el tipo de explicación dura y absoluta de la sociedad que Paine y otros radicales pensaban que podían alcanzar a través de sus teorías de derechos y libertades. Ningún cálculo de derechos individuales, intereses, obligaciones, elecciones y acciones suman un todo en la política de Burke, sino sólo una especie de ilustración de las relaciones. Sus relaciones sociales fluyen y salen de las personales y se sostienen sobre lazos sentimentales y hábitos afectivos: «nuestros afectos públicos empiezan con el afecto a la familia», escribe Burke. «De ahí pasamos a nuestros vecinos y a las personas con quienes nos relacionamos dentro de la provincia. Estos contactos tienen lugar en las fondas y en otros lugares de descanso. Esas divisiones de nuestro país, que han sido formadas por el hábito y no por un repentino golpe de autoridad, son otras tantas imágenes pequeñas del gran país en el que el corazón encuentra algo que pueda colmarle»[239] .

A partir de las *Reflexiones* de Burke, Paine entendía que esta idea de la sociedad como una serie de capas de obligaciones señalaba una diferencia fundamental entre su enfoque y el de Burke. En opinión de Paine, como mejor se entendían las relaciones sociales era estudiando a los individuos (pues la sociedad era la suma de sus partes), y las capas de relaciones sociales que Burke situaba entre los individuos y los derechos originales de los seres humanos no eran más que distracciones inútiles u obstrucciones intencionadas utilizadas para justificar tradiciones de opresión. En *Derechos del hombre* , Paine lo explica así:

> «No es uno de los más leves entre los males de los gobiernos existentes en la actualidad en todas partes de Europa el que se aparte al hombre, considerado como hombre, a gran distancia de

> su Creador y se colme el vacío artificial con una sucesión de barreras, una especie de entradas de peaje al camino real, que ha de cruzar. Citaré el catálogo del Sr. Burke de las barreras que él mismo ha establecido entre el Hombre y su Creador. Se atribuye el carácter de heraldo y dice: "Tememos a Dios, contemplamos admirados a los reyes, con afecto a los parlamentos, con respeto a los magistrados, con reverencia a los sacerdotes y con respeto a la nobleza". El Sr. Burke se ha olvidado de incluir a la caballería. También se ha olvidado de incluir a Pedro. El hombre no tiene un deber para con una jungla de barreras de peaje[240] por las que ha de pasar con billetes que lo llevan de una a otra parte. Su deber es claro y sencillo, y no consta más que de dos puntos. Su deber para con Dios, que todo hombre debe sentir, y con respecto a su prójimo, con el cual debe actuar como uno quisiera para sí mismo»[241] .

Pero para Burke, estas barreras o «peajes» —las capas de relaciones e instituciones entre el individuo y el Estado— *son* el orden social. Por tanto, la sociedad es algo más que el «régimen» o las instituciones formales del Estado, y un orden político y social no se puede deshacer y rehacer a voluntad sin dañar gravemente a la sociedad.

Así pues, para Burke, el «contrato social» no es un *acuerdo* al que llegan los individuos —un pacto que prescribe la forma de sus acuerdos políticos —, sino más bien una *descripción* de relaciones vinculantes. En sus escritos de la década de 1790, Burke era muy claro sobre este punto. Espoleado sobre todo por las críticas de Paine y otros, llegó a la conclusión de que esta disputa sobre el significado del consentimiento, el contrato y las relaciones sociales eran uno de los puntos de separación más profundos entre él y sus adversarios en lo referente a Francia. En 1791 escribía:

> «No puedo dejar de insistir[242] en que se someta a seria consideración de cuantos piensan que la sociedad civil cae dentro del terreno de la jurisdicción moral, que la obligación que tenemos hacia esta última no depende de nuestra voluntad. Las obligaciones no son voluntarias. Obligación y voluntad son, incluso, términos opuestos. Ahora bien, aunque en su inicio la

> sociedad civil haya podido ser un acto voluntario (que sin duda lo ha sido en muchos casos), su continuidad está sometida a un pacto de vigencia permanente, que coexiste con la sociedad y que compromete a todo individuo de esa sociedad, sin necesidad de ningún acto de voluntad por parte de éste. […] Los hombres, sin elegirlo, extraen beneficios de esta asociación; sin elegirlo están sujetos a deberes consiguientes a esos beneficios; y sin elegirlo se someten a una obligación tácita tan vinculante como pueda serlo cualquier obligación contraída expresamente. Observemos la historia entera y el entero sistema de los deberes. Las obligaciones morales son siempre mucho más fuertes que los resultados de nuestra elección»[243] .

Por tanto, Burke quiere redefinir el concepto de contrato social para adaptarlo a su propia idea de la política.

Su contrato no es una serie de *quid pro quo* donde individuos libres que eligen lo que es mejor para ellos deciden intercambiar derechos por obligaciones, sino una descripción de relaciones que son inevitables y vinculantes. La sociedad no es un acuerdo, sino un arreglo al que se llega (una «gran reorganización del género humano»[244] , según sus palabras), y el contrato lo expone para que lo veamos, no para que escojamos[245] . La idea de contrato social de Burke es diferente a la de Paine y de las enseñanzas habituales de los liberales ilustrados sobre el contrato social. Lo deja muy claro en un pasaje justificadamente popular de las *Reflexiones* :

> «La sociedad es, ciertamente, un contrato. Los contratos secundarios que se refieren a objetos de un interés puramente ocasional pueden ser disueltos a capricho. Pero el Estado no debería ser considerado como un simple acuerdo contractual en el negocio de la pimienta, del café […] o cualquier otra cosa de poca monta […] que […] pueden disolverse a capricho de las partes. El Estado ha de ser mirado con una especial reverencia. […] Es una asociación que incluye todas las ciencias, todas las artes, toda virtud y toda perfección. Como los fines de una asociación así no pueden obtenerse ni siquiera a lo largo de muchas generaciones, la asociación llega a establecerse, no sólo entre los vivos, sino

> también entre los vivos y los muertos y los que están por nacer. […] Las corporaciones municipales de ese reino universal no tienen la libertad moral ni la capacidad de deshacer a su gusto, […] disolviéndola en un caos inconexo de principios elementales antisociales e inciviles. Solamente una necesidad fundamental y superior, que no es escogida, sino que es ella la que escoge; una necesidad que no admite deliberación, que es indiscutible y que no necesita prueba alguna, la que puede justificar un recurso a la anarquía»[246] .

Así, Burke emplea el concepto de contrato social con un propósito prácticamente opuesto al de Paine. Y las reflexiones de Burke sobre el contrato casi nunca tocan la cuestión de mayor interés para los teóricos liberales del contrato social de la Ilustración (y, en realidad, para los filósofos políticos en general): la estructura del régimen y sus instituciones. Desarrolla las funciones apropiadas del Estado en términos del servicio que debe prestar a la sociedad, pero sostiene que «son las circunstancias y las costumbres de cada país […] las que han de determinar su forma de gobierno»[247] .

Burke tampoco piensa que describir la naturaleza de la sociedad signifique describir la historia de la sociedad —como haría un enfoque moderno típico (y quizá científico) sobre la vida política—. En lugar de ello busca algo más parecido a la naturaleza esencial de la vida social y por tanto observa la sociedad como piensa que ésta realmente es, en lugar de tratar de entender la cronología de su desarrollo. Y dado que el contrato de Burke es una descripción, el contrato no establece los motivos por los cuales la sociedad puede ser disuelta o continuar, sino que presenta la relación entre sus partes. Burke sostiene que los teóricos liberales ilustrados del contrato social aplican su contrato únicamente a situaciones extremas, fundamentándolo en el momento de la fundación y extrayendo de él normas para cuando la revolución pudiera ser apropiada. «Pero el insistir siempre en estos casos extremos no es en sí un hábito muy loable ni seguro —escribe—, pues, en general, no conviene convertir nuestros deberes en titubeos. Nos son impuestos para gobernar nuestra conducta, no para ejercitar nuestro ingenio; y así es menester que nuestras opiniones sobre ellos sean firmes,

seguras y resueltas, y no que se mantengan en estado fluctuante»[248] . El contrato de Burke describe la vida diaria de su sociedad.

Negar la centralidad del consentimiento ciertamente ha de significar también negar la importancia de los derechos, según los entiende la teoría liberal ilustrada. Y Thomas Paine sostiene vehementemente que el giro inusual que Burke le da al contrato social impide que el hombre tenga derechos. «¿Quiere el Sr. Burke negar que el hombre tenga derecho alguno? —pregunta en *Derechos del hombre* —. Si es así, entonces debe significar que no existen esos que se llaman derechos en parte alguna, y que él mismo no tiene ninguno; pues, ¿quién hay en el mundo que sea más que un hombre? Pero si el Sr. Burke se propone reconocer que el hombre tiene derechos, entonces la pregunta es: ¿cuáles son esos derechos y cómo los adquirió el hombre en un principio?»[249] .

Pero Burke se niega a permitir que sus oponentes se apropien de la idea de los derechos. Al igual que hace con el concepto del contrato social (y como veremos que también hará con la idea de libertad), invoca el vocabulario de los radicales ilustrados, pero con significados diferentes: «Al negar sus falsas pretensiones, no trato de obstaculizar aquellos derechos que son auténticos, los cuales quedarían totalmente destruidos si se realizaran los que ellos reclaman»[250] . Y ¿exactamente en qué consisten estos derechos auténticos? Burke ofrece su respuesta más completa en las *Reflexiones* :

> «Si la sociedad civil se ha hecho para beneficio del hombre, todas las ventajas que ella procura son un derecho del hombre. Es una institución de beneficencia; y la ley no es otra cosa que la beneficencia sometida a normas. Los hombres tienen derecho a vivir según esas normas; tienen el derecho de hacer justicia entre sus conciudadanos, tanto si éstos están desempeñando una función pública como si realizan una ocupación ordinaria. Tienen derecho a los frutos de su trabajo y a los medios de hacer que su trabajo fructifique. Tienen derecho a poseer lo que adquirieron sus padres; a alimentar y a criar a sus hijos; a que se les procure instrucción en la vida y consuelo en la muerte; todo lo que un hombre pueda hacer por su cuenta sin violar los derechos de los demás tiene el derecho de hacerlo para sí mismo; y tiene derecho a una justa

> parte de todo lo que la sociedad, con todos sus conocimientos prácticos y toda su fuerza, pueda hacer en su favor»[251] .

Básicamente, Burke niega la relevancia (aunque no necesariamente la existencia) de los derechos naturales abstractos e individuales. En lugar de ello, define algunos derechos prácticos que actuarían en beneficio de la sociedad. Y estos beneficios no se limitan a libertad o poder. De hecho, algunos de los beneficios de la sociedad a los que los hombres tienen derecho tienen que ver con restricciones a sus libertades y pasiones. Burke escribe:

> «El gobierno no se hace por virtud de derechos naturales que pueden existir, y que de hecho existen con total independencia de él y con mucha mayor claridad y más alto grado de perfección abstracta. Mas esa perfección abstracta es su defecto práctico. Teniendo derecho a todo, se quiere todo. El gobierno es una invención del saber humano para satisfacer *necesidades* humanas. Tenemos el derecho de que estas necesidades sean satisfechas mediante ese saber. Entre estas necesidades ha de contarse la necesidad, fuera de la sociedad civil, de que los hombres refrenen suficientemente sus pasiones»[252] .

Por tanto, la capacidad de la sociedad a la hora de limitar la variedad de elecciones es una ventaja importante:

> «La sociedad requiere no sólo que las pasiones de los individuos estén sometidas, sino que, tanto en la masa y conjunto como en los individuos particulares, las inclinaciones de los hombres sean reprimidas con frecuencia, y sus pasiones sean refrenadas. Esto sólo puede hacerse *mediante un poder que esté fuera de ellos* y que, en el ejercicio de su función, no esté sujeto a estos deseos y pasiones que tiene la misión de refrenar y someter. En este sentido, el control que ha de ejercerse sobre los hombres debe ser contado, junto con sus libertades, entre sus derechos. Pero como las libertades y las restricciones varían con los tiempos y las circunstancias, y admiten infinitas modificaciones, no pueden ser

> fijadas según una regla abstracta; y nada sería más disparatado que hablar de ellas como si estuvieran basadas en una regla tal»[253] .

Los seres humanos no podrían vivir en sociedad si se dedicaran a perseguir sus necesidades y pasiones sin contención, y por ello uno de los derechos de los ciudadanos es que sus pasiones sean sometidas en alguna medida. Así, la sociedad garantiza algunas libertades y algunas restricciones, y la forma exacta de equilibrarlas en épocas normales es cuestión de prudencia, no de principios absolutos.

El cálculo de la prudencia busca no maximizar la elección, sino cumplir las verdaderas necesidades de la gente, pues éstas emergen de la sociedad, compleja y dividida por capas, descrita por Burke. Por tanto, sus derechos son relaciones, no derechos individuales, pues describen el lugar de una persona en el gran orden de obligaciones y privilegios, y ofrecen la protección y los beneficios de ese orden y ese lugar.

Dado que la elección no es primordial en la concepción de los derechos de Burke, no tiene ningún reparo en descartar el derecho a gobernarse a sí mismos, esa «participación en el poder, autoridad y dirección que cada individuo debe tener en la administración del Estado»[254] . El Estado, según piensa Burke, debe ciertas ventajas a su pueblo, y se deberían utilizar los medios que mejor puedan conseguir estas ventajas al tiempo que se retiene la lealtad de la gente. La clave no radica en que las ideas de cada individuo se expresen a través de las actuaciones de Estado, sino que las necesidades de cada hombre se vean satisfechas por las actuaciones del Estado. Los deseos e intereses de la gente pueden entrar en conflicto, dice Burke, y el estadista capaz debe tratar de satisfacer sus verdaderos intereses. Por lo tanto, la idea es que la nación está dirigida por un propósito, y no por un deber para con sus orígenes o para con los derechos naturales del hombre. El Estado demuestra su capacidad al conseguir su objetivo, que no es otra cosa que el beneficio de sus ciudadanos.

Burke piensa que incluso en el elemento democrático del régimen británico, el papel de cada miembro del Parlamento no consiste en sustituir a sus electores, sino en aplicar su sabiduría para satisfacer sus intereses y necesidades y los de toda la nación. En 1774, justo después de ganar un

lugar en la Cámara de los Comunes por Bristol —en ese momento, la segunda ciudad más grande de Inglaterra—, Burke dijo a sus electores que no consideraba que su papel fuera ser un mero representante de sus opiniones: «Vuestro representante os debe no solamente su dedicación sino su propia capacidad de juicio; y si la sacrifica a vuestra opinión, lejos de prestaros un servicio os estará traicionando»[255] . En otras palabras, incluso la Cámara de los Comunes no es una institución completamente representativa, y Burke no reconoce que exista ningún derecho inherente a formar parte del gobierno. El gobierno no consiste en contar cabezas, sino en aplicar la prudencia a las circunstancias, y según Burke, no existe razón para imaginar que todo individuo tiene derecho a formar parte de ello, directa o indirectamente. En algunas circunstancias, las instituciones democráticas pueden ser la mejor opción para satisfacer los intereses del todo, y en dichas situaciones deberían ser empleadas, pero no como cuestión de derecho absoluto.

Era evidente que esta negación del derecho a gobernarse a uno mismo, la expresión más descarnada de la negación de Burke a dar un lugar central a la elección en la vida política, iba a hacer estallar a Paine, para quien el derecho a gobernar es el derecho civil básico a partir del cual emanan los demás. Paine no tiene paciencia para las complejas divagaciones de Burke en torno a la cuestión básica del autogobierno. Paine ve en el replanteamiento de los derechos de Burke un misticismo vacío dirigido a defender el gobierno ilegítimo:

> «Pone a la nación como una serie de bobos de un lado, y a su gobierno de la sabiduría, todos ellos sabios de Gotham, del otro, y después proclama y dice que “Los hombres tienen un DERECHO, el de que esta sabiduría provoca a sus NECESIDADES”. Tras proclamar esto, pasa después a explicarles lo que son sus necesidades, y también lo que son sus derechos […] y, a fin de impresionarlos con una solemne reverencia a este gobierno-monopolizador de la sabiduría, y a su vasta capacidad para todos los fines, posibles o imposibles, buenos o malos, procede, con una importancia astrológica misteriosa, a explicarles sus facultades»[256] .

Paine sugiere que esto es tan sólo una forma de evitar que los lectores de Burke vean su negación de los principios básicos de la libertad: «Como la maravillada audiencia a quien el Sr. Burke supone que se está dirigiendo quizá no pueda comprender toda esta jerga erudita, trataré de interpretarla. El significado, pues, buenas gentes, de todo esto es: Que el gobierno no se gobierna por ningún principio en absoluto; que puede hacer del mal bien o del bien mal, según le agrade. En resumen, que el gobierno es un poder arbitrario»[257] .

A Paine le preocupa que la concepción del gobierno de Burke no disponga de protecciones a la libertad, porque no define por adelantado los derechos del hombre en concreto en los que ningún gobierno puede inmiscuirse y porque no establece los límites del gobierno. Sustituye una idea clara de la protección de la libertad de elegir de cada individuo por unas ideas vagas y cambiantes sobre ventajas y relaciones.

Es indudable que la reconfiguración del contrato social de Burke le priva de una gran ventaja de los contractualistas liberales de la Ilustración: un principio claro a través del cual limitar el alcance de las actuaciones del gobierno para impedir la coerción. Según Burke, el gobierno está limitado por las complejas obligaciones, relaciones y distinciones que componen cada sociedad. Paine busca allanar estas distinciones pero para imponer en su lugar límites explícitos al Estado en defensa de la libertad individual. Paine piensa que los principios de la libertad protegerán la libertad individual mejor que las instituciones de la sociedad. Donde Paine impone al Estado la obligación de defender la libertad de actuación de cada uno de sus ciudadanos, Burke le impone una obligación mucho menos rigurosa (pero algo más exigente) de satisfacer las necesidades de la gente y promover los intereses del complejo conjunto social. Orden e interés, más que libertad individual y elección, es el final de la idea de Burke sobre el gobierno. Y piensa que la topografía social de la nación será mejor guardián de la libertad de la gente en la práctica que un conjunto de normas abstractas, por muy exigentes que puedan ser.

Pero aquí, nuevamente, Burke trata de emplear la retórica y el vocabulario de los liberales más radicales para sus propósitos, bastante diferentes. Tampoco permitirá que los liberales de la Ilustración se apropien del

término *libertad* . «Los efectos de la incapacidad que han mostrado los líderes populares en todos los grandes departamentos del Estado quieren cubrirse con el "todopoderoso nombre" de libertad», escribe sobre los acontecimientos en Francia. «Pero, ¿qué es la libertad sin conocimiento y sin virtud? Es el más grande de todos los males posibles, pues consiste en insensatez, vicio y locura sin guía y sin freno. Quienes saben lo que es la libertad virtuosa no pueden soportar verla mancillada por individuos incapaces que lo único que hacen es pronunciar palabras altisonantes»[258] .

¿Y en qué consiste exactamente esta «libertad virtuosa»? ¿En qué se diferencia de la idea de Paine o de los revolucionarios franceses? Burke ofrece una respuesta en una carta escrita en 1789 a un joven francés llamado Charles-Jean-François Depont, que le había sugerido que la revolución que entonces comenzaba a desarrollarse en Francia era un gran ejemplo de la libertad en acción. Los franceses indudablemente merecían la libertad, respondió Burke, pero habían confundido el significado del término. La verdadera libertad «no es una libertad solitaria, desconectada, individual y egoísta que permitiría a cada uno conducirse sin otra consideración ni más ley que la de su propia voluntad. La libertad a la que me refiero es la libertad social. Es ese estado de cosas en el que la libertad está asegurada por la igualdad de contención. […] Este tipo de libertad, en realidad, no es sino otro nombre para la justicia; determinada por leyes sabias y asegurada por instituciones sólidas»[259] .

Esto quizá sea la redefinición de terminología liberal de Burke más audaz y directa. Sugiere que el individualismo radical es lo opuesto a la justicia y, en ese sentido, también lo opuesto de la verdadera libertad. Ofrece la «libertad social» como una especie de equivalente a la «libertad individual», un término muy apoyado por Paine y por muchos liberales ilustrados de la época, y sugiere que dicha libertad sea el origen más profundo de la fortaleza británica[260] .

Esta interacción entre libertad y contención es clave en cómo entiende Burke tanto el gobierno como los desafíos del arte de gobernar. «Los hombres están cualificados para la libertad civil en la misma medida en que estén inclinados a poner cadenas morales a sus propios apetitos —escribe —. La sociedad no puede existir si no se establece un poder que controle la

voluntad y los apetitos, y cuanto menos control haya dentro del ciudadano, tanto más habrá fuera de él. Está establecido en la constitución eterna de las cosas que los hombres de espíritu inmoderado no pueden ser libres. Sus pasiones forjan sus cadenas»[261] .

Así pues, un pueblo inmoderado, incluido un pueblo empujado a la inmoderación por una filosofía política radical, estará menos capacitado para la libertad y será más probable que se encuentre oprimido por su régimen, independientemente de lo noble que sea la filosofía expuesta en su declaración de derechos.

Encontrar un equilibrio entre la libertad y la contención es un desafío inmensamente complicado, que los revolucionarios, seguros de su capacidad para poder establecer un régimen desde cero, son muy propensos a ignorar. «Formar un Gobierno no requiere gran prudencia», escribe Burke en las *Reflexiones* . «Asentad bien el poder, enseñad la obediencia, y el trabajo está hecho. Dar libertad es todavía más fácil. No se precisa guiar; basta con soltar las riendas. Pero formar un Gobierno libre, es decir, combinar esos elementos opuestos de libertad y control en una construcción que sea consistente, requiere mucho mayor esfuerzo de inteligencia, reflexión, sagacidad y pensamiento»[262] . La libertad y la contención no se pueden equilibrar con una aplicación rigurosa de los silogismos liberales ilustrados basados en los derechos naturales de cada individuo, ya que el equilibrio siempre debe producirse en el complicado contexto de la vida social y, por tanto, debe considerar las numerosas obligaciones, privilegios y costumbres que conforman una sociedad. En la práctica, la libertad es un compromiso entre restricción y libertad. En una carta a algunos destacados electores en Bristol, Burke expone sus argumentos en contra de la idea de libertad sostenida por los liberales de la Ilustración:

> «Lejos de cualquier parecido con aquellas fórmulas geométricas y metafísicas que no admiten término medio y que deben ser verdaderas o falsas en toda su latitud. La libertad social y cívica, como otros aspectos de la vida diaria, sufre mezclas y modificaciones, es disfrutada en diferentes grados y adquiere una infinita diversidad de formas, de acuerdo con el temperamento y las circunstancias de cada comunidad. La libertad EXTREMA

> (que es su perfección abstracta, pero su verdadero defecto) no lleva a nada, ni debería llevar a nada, ya que sabemos que los extremos, en todo lo que tenga relación con nuestros deberes o satisfacciones en la vida, son destructivos tanto para la virtud como para el disfrute de ellos»[263] .

La única libertad genuina, sostenía Burke en 1774, «es una libertad relacionada con el orden: que no sólo existe junto con el orden y la virtud, sino que no puede existir de ninguna forma sin ellos. Es inherente a un gobierno bueno y estable, como lo es a su sustancia y principio vital»[264] . Esta libertad ordenada, escribe Burke, es la esencia de lo que un buen gobierno debe a su pueblo. Es lo que protege el contrato social, lo que implican los derechos del hombre bien entendidos, y lo que la libertad verdaderamente significa. Está garantizada por los estadistas prudentes, alerta ante las relaciones sociales no voluntarias que conforman la sociedad, y ante la historia, costumbres y convenciones exclusivas desarrolladas por el pueblo para cumplir sus obligaciones y conseguir un progreso social y político gradual y progresivo.

Por tanto, Burke y Paine enfocan la cuestión de las relaciones sociales —de la elección y la obligación como fines de la sociedad— de formas extremadamente diferentes, motivados por sus diferentes premisas sobre la naturaleza de la vida humana y sobre todo por su profunda divergencia en la cuestión del contexto: la importancia del mundo dado, a la hora de conformar nuestras opciones y definir nuestros deberes. Sus visiones generales sobre esta cuestión dan forma a muchas de sus opiniones e instintos particulares sobre la inmensa variedad de cuestiones de las que ambos hombres se ocuparon en sus escritos. Pero estas opiniones adoptan una forma complicada y a menudo sorprendente.

Para ver estas complicaciones en mayor detalle, podemos examinar las visiones de ambos hombres sobre dos conjuntos de temas en concreto: el patriotismo (o deber para con el país) y la política para el bienestar social (u obligación hacia los conciudadanos).

La nación y la pobreza

Thomas Paine buscaba poner en práctica los principios universales. Al entender que los derechos y libertades del hombre se basaban en la naturaleza y no en la historia, los consideraba igualmente verdaderos y susceptibles de ser aplicados en todas partes y, por tanto, no pensaba que estuvieran arraigados en las circunstancias o ideales de ninguna nación en concreto. Por ello, sus escritos están sorprendentemente vacíos de llamamientos al patriotismo y a los deberes hacia la patria. Incluso en sus escritos sobre la Guerra de Independencia de los Estados Unidos, incluida la serie *Crisis* , cuyo propósito era fortalecer la determinación del pueblo, Paine casi siempre apela a la causa universal de la libertad y no al amor hacia América en concreto.

En palabras de R. R. Fennessy: «En realidad, la única lealtad de Paine era hacia sus propios principios. Cuando América los adoptó, iba a convertirse en ciudadano americano. […] Cuando, más tarde, pensó que Francia iba a seguir los pasos de América, aceptó alegremente la ciudadanía francesa —y también renunció a ella igual de alegremente cuando se dio cuenta de que los franceses, después de todo, no habían entendido los principios políticos»[265] . Paine a menudo se describía a sí mismo en los mismos términos. «Mi patria es el mundo, y mi religión hacer el bien», escribió varias veces[266] .

En sus escritos, Paine afirma claramente que sus principios le exigen situarse por encima de la simple identidad nacional. Al contrastar las antiguas y nuevas formas de pensar sobre el gobierno en *Derechos del hombre* , Paine sostiene que «El uno fomenta los prejuicios nacionales; el otro promueve la sociedad universal»[267] . Contempla las obligaciones sociales como obligaciones para con el prójimo. Aunque fluyan a través de nuestra comunidad o país, no son obligaciones para con esa comunidad o país. A Paine le cuesta justificar el interés exclusivo por lo propio, y para él, el amor por la patria no sustituye a la realización de un juicio lúcido sobre la legitimidad del gobierno.

Edmund Burke, por supuesto, concedía muchísima más importancia al contexto social y generacional de la política, sosteniendo que los intermediarios entre cada hombre y toda la humanidad eran fundamentales para el orden político y que la nación era especialmente decisiva. La nación

es el medio a través del cual el orden se crea y se mantiene, y a través del cual el orden se hace bello. La nación construye sobre los logros del pasado a través de la prescripción fijándose en su historia común y encontrando en su historia fuentes de orgullo y principios para la reforma y el progreso. El afecto por la familia se convierte en afecto por la comunidad y, finalmente, en lazos nacionales. Por tanto, cada individuo está inserto en múltiples comunidades —sus vecinos geográficos, sus compañeros de trabajo o mercaderes o nobles—, todos ellos apuntan hacia arriba a la nación, y únicamente desde la nación y a través de ella, al conjunto de la humanidad[268] .

Esto no quiere decir que simplemente debamos aceptarlo todo de nuestro país, esté bien o mal. Pero debemos partir desde una postura de gratitud por lo que nos proporciona. Y el estadista debe mantener los lazos del pueblo con su país. «Para hacernos *amar* a nuestro país, nuestro país debe ser *amable* », escribe Burke en las *Reflexiones* [269] . Pero ya sea amable o necesite reformas, nuestro país no es simplemente un ejemplo de principios universales en acción. Según describe Paine, todos los países serían más o menos iguales si todos acatasen los principios de justicia y libertad, pero Burke piensa que la experiencia histórica de cada nación define el camino a seguir. Cada sociedad tiene sus propias instituciones y trayectorias tradicionales y entrega a su pueblo algo suyo propio y distintivo para amar. «Nuestra patria no consiste en un mero lugar físico», escribe Burke. «Consiste, en gran medida, en el antiguo orden en el cual nacemos»[270] .

Pero si sus diferencias acerca de la naturaleza de las obligaciones públicas condujeron a Burke y a Paine a tener concepciones diferentes acerca del patriotismo, irónicamente, estas mismas diferencias les llevaron a tener opiniones bastante similares sobre las relaciones económicas y las teorías capitalistas que entonces comenzaban a surgir. Tanto la derecha como la izquierda comenzaron teniendo grandes esperanzas con respecto al capitalismo, pero por razones muy diferentes y con ideas también muy diferentes sobre lo que significaría para la sociedad y sus miembros, y sobre todo qué obligaciones materiales tendrían entre sí los ciudadanos.

Paine deja claro en repetidas ocasiones que cree en el comercio porque piensa que el libre comercio y la economía libre, al romper los acuerdos

sociales y políticos tradicionales, facilitarían el progreso de sus causas radicales[271] . Esto se lograría concentrando a los hombres en sus necesidades materiales y mostrándoles medios racionales de satisfacer dichas necesidades. Los antiguos gobiernos europeos, sostiene Paine, se mantenían en su lugar gracias al engaño y la distracción (incluyendo, sobre todo, el espectro casi permanente de la guerra), pero esto podía eliminarse —y ya comenzaba a serlo— por la economía racional. «El hecho de que el mundo cambie materialmente por la influencia de la ciencia y el comercio es algo que se puede dar no sólo admitiendo, sino deseando, una expansión de la civilización», escribe Paine. «El principal y casi el único enemigo que le queda es el prejuicio»[272] .

El apoyo de Burke a poner pocas barreras al comercio y la industria partía básicamente del polo opuesto. Sostenía que la manipulación de la economía por parte del gobierno podía ser profundamente perturbadora para el orden social, ya que implicaba una gran manipulación de fuerzas económicas y sociales muy complicadas y que casi inevitablemente superarían la capacidad de comprensión de los legisladores. Incluso en sus propios términos materiales, sostenía, la economía cuando mejor funciona es cuando se la deja funcionar por sí sola, refiriéndose en un ensayo a «las leyes del comercio, que son las leyes de la naturaleza y consecuentemente las leyes de Dios»[273] . En opinión de Burke, una economía libre ayudaría a mantener la estabilidad de la sociedad y por tanto su riqueza, parte de la cual podría (y debería) ser utilizada por los ricos para ayudar a los pobres.

La pasión por la riqueza era algo que siempre se había tratado de mitigar, pero Burke sostenía que tratar de mitigarla a través de medidas políticas era un error. Debía contrarrestarse con la cultura, no con la política, que debía buscar cualquier bien que pudiera extraerse de ella. «El amor al lucro, aunque a veces es llevado al ridículo, a veces a un exceso feroz, es la gran causa de la prosperidad de todos los Estados. En este principio natural, razonable, poderoso, prolífico, corresponde al satírico exponer lo ridículo; corresponde al moralista censurar el vicio; corresponde al corazón comprensivo reprobar lo duro y cruel; corresponde al juez censurar el fraude, la extorsión y la opresión: pero corresponde al estadista emplearlo

cuando lo encuentre; con todas sus excelencias concomitantes, con todas sus imperfecciones en la cabeza»[274] .

Los legisladores siempre están tentados de emplear el peso del gobierno para deshacer las desigualdades económicas pero, según Burke, dichas tentativas siempre causan más daño que otra cosa. Reconoce que la economía moderna sume a algunas personas en la pobreza más desesperada o las relega a trabajos degradantes, y se preocupa por los «innumerables, serviles, degradantes, incómodos, inhumanos y a menudo malsanos y pestilentes trabajos a los que tantísimos infelices han sido irremisiblemente condenados por la economía social»[275] . Pero el coste de poner remedio a su situación, no sólo para el conjunto de la sociedad sino incluso para los infelices en cuestión, sería mucho peor que su sufrimiento, sostiene Burke, porque estas personas son las más vulnerables a los trastornos económicos, trastornos que se vuelven más probables por culpa de las torpes manipulaciones de precios o salarios por parte del gobierno.

En un breve ensayo titulado *Pensamientos y detalles sobre la escasez* (escrito, en su mayoría, en 1795, el último año de su vida, para aconsejar al primer ministro en contra de gestionar la paga de los campesinos a través de la legislación), Burke expresa una profunda desconfianza ante la interferencia del gobierno en la economía, especialmente si es en nombre de los pobres: «Mi opinión es contraria a exagerar cualquier tipo de administración, y más concretamente estoy en contra de la intromisión más trascendental de todas por parte de la autoridad; inmiscuirse en la subsistencia de las personas»[276] . Las necesidades de los pobres tienen la máxima importancia, sostiene, pero deberían ser abordadas por la caridad, que debería ser generosamente mantenida por los ricos y los nobles. El gobierno no se puede ocupar por sí solo ya que, aunque lo hiciera, nunca funcionaría y, además, perturbaría el orden social. En este sentido, cuidar de los pobres no es una obligación pública sino privada.

El ferviente capitalismo de Burke fue observado nada menos que por su contemporáneo y experto en la materia, Adam Smith, que escribió que «el Sr. Burke es el único hombre que he conocido que piensa sobre cuestiones económicas exactamente como pienso yo, sin que haya pasado entre

nosotros ningún tipo de comunicación previa»[277] . Pero irónicamente, Paine critica el pensamiento económico de Burke citando precisamente a Smith. «Si el Sr. Burke hubiera poseído un talento como el del autor de *La riqueza de las naciones* habría comprendido todas las partes que intervienen en una constitución y la forman al ensamblarse», escribe Paine en *Derechos del hombre* , al desestimar las quejas de Burke sobre la supuesta mala gestión de la economía por parte de los revolucionarios[278] .

Paine indudablemente tenía razón en algunas de las consecuencias sociales de la economía de libre mercado, y Burke ciertamente estaba equivocado al sostener que el libre comercio y el capitalismo mantendrían a los elementos de la sociedad en su lugar y ayudarían a conservar la estabilidad. Pocas fuerzas en el Occidente moderno han sido tan perturbadoras (para bien y para mal) para el orden establecido. Pero resulta que la diferencia más profunda entre ambos hombres no se refería a las consecuencias del capitalismo sino a la obligación de la comunidad hacia los pobres. Mientras que un Burke comunitario sostiene que la atención a los necesitados debería ser una función privada, en gran parte por el bien de los necesitados, un Paine libertario hace una contundente defensa de algo parecido al sistema del bienestar moderno. Al hacerlo, Paine ayuda a mostrar cómo la izquierda moderna se trasladó desde el liberalismo ilustrado hacia formas embrionarias de un liberalismo compatible con el Estado del bienestar a medida que sus esperanzas utópicas parecían desvanecerse por la cruda realidad de la Revolución Industrial.

Las ideas de Paine sobre esta cuestión muestran algo poco común, ya que cambió su postura a lo largo de su vida. En sus primeros escritos, Paine describe un ámbito de actuación del gobierno muy limitado: «El gobierno no es necesario más que para atender a los pocos casos en que la sociedad y la civilización no tienen bastante competencia, y no faltan ejemplos que demuestren que todo lo que el gobierno puede añadir a esas competencias es algo que se ha venido haciendo mediante el consentimiento común de la sociedad, sin gobierno»[279] . Pero en 1791, al haber sido testigo en París y Londres de los primeros efectos de la economía industrial que se aproximaba y tras pensar las implicaciones que sus ideas acarrearían sobre los orígenes del orden social, Paine comenzó a escribir con una pasión

elocuente sobre «la obligación moral de proveer en la vejez, en la infancia desamparada y en la pobreza»[280] . Satisfacer esta obligación, sostiene en la segunda parte de *Derechos del hombre,* es un objetivo fundamental del gobierno. «El gobierno civil no consiste en realizar ejecuciones, sino en establecer disposiciones tales para la instrucción de la juventud y el sustento de los ancianos que excluyan, en la medida de lo posible, la prodigalidad de unos y la desesperación de los otros»[281] . Pide ayudas para los padres pobres cuando nazca un niño, para que el gobierno ayude a pagar la enseñanza primaria, para pagar pensiones a los ancianos que ya no puedan trabajar e incluso para disponer de ayudas públicas que se hagan cargo de los gastos funerarios para aquellos que no pudieran pagarlos[282] . «Esta ayuda —añade—, como ya se ha observado, no tiene carácter de caridad, sino de derecho»[283] . La asistencia pública a los pobres resulta ser una verdadera obligación social.

En 1797 Paine dedicó un panfleto corto titulado *Justicia agraria* a exponer más detalladamente su defensa de este proto-Estado del bienestar y por qué debería considerarse un derecho para los necesitados. Para esta defensa, Paine recurre a su método habitual de razonar desde los orígenes humanos:

> «La tierra, en su estado de cultivo natural era, y siempre tendría que seguir siendo, *la propiedad común de la especie humana* . En ese estado todo hombre habría nacido para la propiedad. […] Pero la tierra en su estado natural, como antes se ha dicho, es capaz de soportar un pequeño número de habitantes, comparado con el que puede soportar en un estado cultivado. Y ya que es imposible separar la tierra del aprovechamiento que de ella se obtiene mediante su cultivo, la idea de la propiedad territorial surgió de esa conexión; sin embargo, es verdad que es el valor del aprovechamiento, sólo, y no el de la tierra misma, el que constituye la propiedad individual. Cada propietario, por tanto, de terrenos cultivados adeuda a la comunidad una *renta del suelo* (no conozco un término mejor para expresar la idea) por el terreno que ocupa; y es de esta renta del suelo de donde procede el fondo propuesto en este plan»[284] .

Puesto que la primera generación de humanos tenía derecho a toda la tierra, y puesto que las subsiguientes generaciones han privado de este derecho a la mayoría, lo correcto es que se pague una indemnización que se podría extraer de un impuesto a la propiedad y que estaría disponible para todos. Es muy claro en este último punto: no sólo los pobres sino todos (incluidos los propios terratenientes) recibirían dinero de este fondo común. Escribe, «se propone que los pagos, como ya se ha dicho, se entreguen a todas las personas, ricos o pobres. Es mejor que se haga de esta forma para evitar distinciones insidiosas. También es lo correcto, porque se hace en lugar de la herencia natural que, como derecho, pertenece a cada persona, por encima de la propiedad que pueda haber creado o heredado de aquellos que lo hicieron. Las personas que decidan no recibirlo pueden destinarlo al fondo común»[285] .

Paine discrepa explícitamente de la idea de Burke de que la caridad se puede ocupar de los pobres:

> «En todos los países hay magníficas instituciones de caridad creadas por los hombres. Sin embargo, es poco lo que un individuo puede hacer cuando se considera la cantidad de miseria que debe ser aliviada. Podrá satisfacer a su conciencia, pero no a su corazón. Puede dar todo lo que tiene, y ese todo aliviará sólo un poco. Únicamente organizando la civilización sobre unos principios que actúen como un sistema de poleas se podría eliminar el peso total de la miseria. […] En todos los grandes casos es necesario disponer de un principio más universalmente activo que la caridad; y, con respecto a la justicia, no debería dejarse a elección de individuos distantes el hacer justicia o no»[286] .

Parece que Paine considera que la pobreza es una de esas realidades coercitivas que limitan la libertad de las personas, por lo que el Estado debería proteger a las personas para que éstas puedan dar rienda suelta a su voluntad y elección. «Las duras facciones de la sociedad, junto con los extremos de la abundancia y la necesidad, demuestran que se ha cometido algún acto de violencia extraordinaria sobre ella, y apela a la justicia para obtener una compensación», escribe Paine. «La gran masa de pobres de los

países se ha convertido en una raza hereditaria, y es casi imposible para ellos salir de ese estado por sí mismos»[287] . Esta pobreza persistente genera una obligación social para el resto de individuos —la pobreza es una amenaza para la libertad que da lugar a un derecho a ser librado de la pobreza.

A su vez, Burke piensa que la pobreza es una de las realidades que siempre existen y que forma parte de la condición humana, no una desviación de ella. Los individuos adinerados tienen el deber moral y religioso de paliar la pobreza, pero nunca podrá ser erradicada por el gobierno. La pobreza indudablemente supone un límite a la elección, pero no es un fracaso del gobierno, ya que proteger la elección no es un objetivo fundamental de éste, en opinión de Burke.

En efecto, Paine recurre a la política para que ésta supere los impedimentos con los que nos topamos para vivir como elijamos, algo que, con el tiempo, lo lleva a recurrir al Estado para paliar la privación material severa. Sostiene que dichas privaciones se originan en las distorsiones (en ocasiones necesarias, en ocasiones evitables) del derecho de los hombres a tomar los frutos de la tierra, y con el tiempo se exacerba por los regímenes que descuidan o ignoran los derechos de su pueblo. Para corregir este error, argumenta, el gobierno tiene el papel de aliviar la miseria de los más miserables y de dar a todos algo parecido a tener la misma posibilidad de ascender por sus propios méritos. De esta forma, nuevamente, Paine entiende las obligaciones sociales como derivadas, principalmente, de la importancia de la libertad individual y de la elección. El gobierno existe para abordar las violaciones de los derechos a la libertad y a la elección, y en ocasiones debe hacerlo con una modesta redistribución de los recursos materiales para evitar que los más pobres caigan por debajo incluso del umbral mínimo de la dignidad humana. Paine es, por tanto, un ferviente capitalista, pero uno que se mantiene alerta ante algunos de los efectos del capitalismo en la gente pobre. Antes de que la Revolución Industrial se hubiera desarrollado totalmente, Paine ya era consciente de que el progreso económico no eliminaría la pobreza y, al contrario, podría crear circunstancias que podrían requerir una actuación pública sin precedentes.

Burke, a su vez, creía que nuestras obligaciones son funciones no de nuestro derecho a elegir, sino de nuestro lugar profundamente arraigado en el orden social. Cada uno de nosotros se relaciona de una forma particular con la sociedad, lo que conlleva tanto deberes como privilegios, y la sociedad sólo funcionará bien si todos sus miembros cumplen con sus obligaciones concretas. El cuidado de los pobres ciertamente está entre estas obligaciones, pero el deber recae en los ricos, no en el Estado que actúa en nombre de todos, porque no es algo que el Estado pueda hacer sin causar todavía más daño. Precisamente porque Burke no traza una distinción tan fuerte entre la sociedad y el gobierno —trata a ambos como los describe el contrato social, una asociación para todas las cosas—, también tiene una idea más limitada del papel del gobierno. Paine concede muchísima importancia a esta diferencia entre gobierno y sociedad, pero en la práctica esta diferencia a menudo significa que los deberes que se consideran obligaciones públicas se asignan al gobierno, mientras que la vida privada se mantiene conceptualmente separada de la política.

Por lo tanto, la forma de entender las relaciones sociales de Burke y Paine son drásticamente diferentes, y siguen razones similares a las que motivaron su desacuerdo sobre la naturaleza y la historia, razones que además se originaban en ello. Edmund Burke parte del mundo dado y busca fortalecer la vida social y política como una forma de enfrentarse a circunstancias que no elegimos. Thomas Paine parte de los principios de libertad, igualdad y derechos naturales y construye las instituciones políticas sobre esa base para defender las prerrogativas del individuo. Ambos hombres se diferencian claramente en la importancia que le dan a lo que se ha hecho antes y en la flexibilidad que le otorgan a las relaciones humanas ante los esfuerzos inspirados por la filosofía para la reconstrucción desde los fundamentos.

En sus diferentes concepciones también encontramos ecos de sus enfoques generales para efectuar el cambio político. El filósofo, que trabaja principalmente con ideas y principios, observa las circunstancias no elegidas por las personas y las considera consecuencias de la aplicación de principios en el pasado. Esta persona ve en circunstancias no ideales la huella de principios no correctos. Por esa razón busca mejorar las circunstancias ofreciendo un nuevo comienzo con principios más correctos.

Por otra parte, el hombre de Estado, que trabaja con circunstancias políticas, comienza necesariamente en sus afiliaciones y obligaciones (mayoritariamente más dadas que elegidas) con su comunidad concreta y sus diversas subdivisiones, y por tanto comienza desde lo que ya existe y busca desde dentro formas de mejorarlo. De esta forma, la distinción entre elección y obligación encuentra su correspondencia en la distinción entre razón y prescripción, ya que la primera distinción se refiere a los fines de la política y la segunda a los medios. Por tanto, a continuación pasaremos al profundo desacuerdo entre Burke y Paine sobre los méritos relativos de la razón y la prescripción y, con ellos, de la teoría y la práctica.

Capítulo 5

Razón y prescripción

Si la igualdad natural es la premisa esencial de la política liberal ilustrada, y el gobierno por consentimiento su forma fundamental, entonces la razón humana es la gran fuerza que lo mueve. La razón secciona por la mitad los tópicos del antiguo orden, demuestra la verdad y las consecuencias de nuestros derechos y nos ayuda a trazar un nuevo orden construido para servir a la justicia. La era de las revoluciones consideraba que debía hacer avanzar la causa de la razón en la vida política.

En América, los líderes revolucionarios asumían que «un respeto decente por las opiniones de la humanidad requería que declarasen las causas que motivan» sus acciones para su inspección bajo la cegadora luz de la razón. En Francia, los revolucionarios más fervientes se consideraban a sí mismos como una especie de «secta de la razón», en palabras de Jacques Hebert. Y para muchos europeos que describieron su época como una era de la Ilustración, el desencadenamiento de la razón humana (sobre todo por las nuevas ciencias naturales y sus métodos) era lo que arrojaba nueva luz sobre los antiguos dilemas.

Teniendo en cuenta la importancia que tenía la idea de una política verdaderamente racional para que los paladines del liberalismo ilustrado se entendieran a sí mismos, no sorprende que este ideal fuera un punto de gran enfrentamiento entre Burke y Paine. Paine consideraba su época como la «Edad de la Razón» (como tituló su último libro). Pensaba que la combinación de nuevos descubrimientos por parte de las ciencias políticas y una mayor libertad para que los ciudadanos ejercitasen su propia razón individual sobre cuestiones públicas liberarían a las sociedades de innumerables prejuicios antiguos y abrirían el camino a una nueva política de la libertad. Burke pensaba que gobernar las comunidades de seres

humanos constituía una tarea demasiado compleja para rebajarla a una serie de cuestiones pseudocientíficas que se podían resolver con ejercicios lógicos. En su opinión, exigía un grado de conocimiento y sabiduría sobre los asuntos humanos que sólo se podía conseguir a través de la experiencia de la propia sociedad. En otras palabras, estas dos visiones de Burke y Paine son extensiones directas de sus visiones del mundo presentadas hasta ahora y ofrecen una comprensión más profunda de las cuestiones políticas fundamentales de la política moderna. Su disputa, por tanto, se vuelve más profunda a medida que se desplaza de los fines a los medios del pensamiento político.

La prescripción de Burke y los límites de la razón

Edmund Burke creía en la complejidad de la naturaleza humana y en la insuficiencia de la elección, lo que le llevaba a ser mucho más escéptico que la mayoría de sus coetáneos sobre el potencial de la razón para guiar la acción política. Burke solía reírse de la idea de que el racionalismo de los radicales hubiera arrojado una gran luz sobre un mundo hasta entonces oscuro. A pesar de haber leído «más obras de estos iluminadores del mundo de las que puede justificar si no es apelando al espíritu de curiosidad», Burke se confiesa perplejo ante sus pretensiones de haber encontrado un nuevo camino a la sabiduría. «Si los autores antiguos a los que leyó y los ancianos con los que conversó le dejaron en la oscuridad, en ella continúa»[288] .

Hay más de lo que parece en este puyazo sarcástico a los autoproclamados modelos de la razón. Burke cree que el énfasis en la razón de los liberales y radicales ilustrados parte de una equivocación en su comprensión de la naturaleza humana: confundir la parte con el todo. «La política no debería adaptarse a la razón humana sino a la naturaleza humana, de la que la razón sólo es una parte, y para nada la más importante de ellas»[289] . Al ignorar las partes más importantes —sobre todo los sentimientos y las relaciones que mueven a los individuos en la política— se pierden los factores más importantes que figuran tras las actuaciones políticas y las relaciones sociales. Muchos de los mayores desafíos a los que debe enfrentarse un

hombre de Estado surgen de los elementos menos racionales de la naturaleza humana.

Gobernar, evidentemente, es una actividad racional, y el pensamiento político desde luego debe estar guiado por algunos principios generales, pero es un error asumir que se pueden extraer principios efectivos a partir de premisas abstractas en lugar de sacarlos de la experiencia. Lo general se debe derivar de lo particular, y no al revés. «Me parece una forma absurda de razonar, y una total confusión de ideas, tomar las teorías que hombres eruditos y especulativos han extraído [de la práctica de] gobierno, y luego, suponiendo que dicho gobierno se hacía a partir de las teorías hechas de él, acusar al gobierno de no corresponderse con ellas»[290] .

Esta confusión con respecto a la relación entre teoría y práctica en política puede tener consecuencias peligrosas, advierte Burke, porque a medida que la vida política se convierte en la promulgación de una teoría en lugar de una respuesta a necesidades y deseos sociales concretos, se desconecta de los fines que deberían guiar a la política y de los límites que deberían refrenarla. Piensa que importar una teoría demasiado directamente a la vida política fue uno de los errores más importantes tanto del gobierno británico en sus relaciones con América a finales de la década de 1770 como de los revolucionarios franceses una década más tarde. Una y otra vez advierte ante el peligro de confundir la política con la metafísica, y describe lo que le preocupa como tres inquietudes bien diferenciadas pero estrechamente relacionadas.

En primer lugar, Burke cree que tratar de aplicar lo que él denomina métodos metafísicos a la política confunde a políticos y ciudadanos sobre el objetivo de la política y les conduce a pensar que al gobernar se trata de demostrar que algo es cierto y no de progresar en conseguir los intereses y la felicidad de una nación. El problema no es que los principios no pertenezcan al campo de la política. Al contrario, escribe Burke, «no descarto totalmente las ideas abstractas; porque sé perfectamente que bajo ese nombre tendría que desechar principios, y que sin la guía y luz de principios sólidos y bien entendidos, todos los razonamientos en la política, y en todo lo demás, sólo serían una confusión de hechos y detalles desprovistos de medios para extraer de ellos cualquier clase de conclusión

teórica o práctica»[291] . El problema, más bien, es la insistencia en aplicar una precisión abstracta en las cuestiones políticas y, de ahí, en practicar la medición usando parámetros teóricos minuciosos. Esta insistencia nos puede confundir sobre cuál es el verdadero propósito de la política. El gobierno es «algo práctico, hecho para la felicidad de los seres humanos», escribe Burke, no para «complacer los planes de políticos visionarios». Por tanto, tiene problemas cuando los hombres de Estado «parten y diseccionan la doctrina del gobierno libre, como si fuera una cuestión abstracta relacionada con la libertad y la necesidad metafísica y no con la prudencia moral y los sentimientos naturales»[292] .

En esencia, la objeción de Burke es metodológica. La política no puede entenderse utilizando un método demasiado riguroso y abstracto para la cuestión. Puesto que el «hombre actúa a partir de motivos adecuados relacionados con su interés, y no a partir de especulaciones metafísicas», la política debe adaptarse a sus motivos e intereses[293] . Esto no quiere decir que no se puedan hacer diferenciaciones en política, pero sí quiere decir que las diferenciaciones excesivamente minuciosas y especulativas a menudo hilan demasiado fino como para ser útiles. «Respecto a la sabiduría civil y política no se pueden trazar límites claros. Son cosas imposibles de delimitar con precisión. Pero aunque no hay nadie capaz de trazar el límite exacto entre el día y la noche, al menos entre la luz y la oscuridad sí puede establecerse una razonable distinción»[294] .

Los profesionales de la política no deben esperar por tanto tener un conocimiento preciso, sino que deben acostumbrarse a emitir juicios prudentes e inciertos. «Todas las cuestiones políticas que he visto han tenido tanto a su favor como en su contra que nada excepto el éxito podría haber decidido qué propuesta se debería haber adoptado», Burke confiesa a un amigo[295] . En ese momento, un político no puede disponer de certeza científica, y al buscarla corrompe su ejercicio, que debe consistir en aproximaciones informadas. «No es raro, confieso, estar equivocado en la teoría y acertar en la práctica», señala Burke[296] . Y el éxito de la decisión se debe medir en la práctica, no por su adhesión a una teoría especulativa. «Un hombre de Estado se diferencia de un profesor en [una] universidad», señalaba Burke en un discurso de 1781, en que «el último sólo tiene una

visión general de la sociedad; el primero, el hombre de Estado, posee varias circunstancias que combinar con estas ideas generales y que considerar»[297] .

Esta diferencia señala la segunda gran preocupación de Burke sobre la teoría en la política: que la teoría a menudo ignora circunstancias y detalles fundamentales para el éxito de una medida y la felicidad de una sociedad. La teoría es general y universal, pero la política siempre debe ser muy concreta. «Son las circunstancias (que para algunos caballeros no cuentan nada) las que en realidad dan a cada principio político su color distintivo y su efecto particular. Las circunstancias son las que hacen que un sistema civil y político sea beneficioso o pernicioso para la humanidad»[298] . En este sentido, la política es más, y no menos, precisa que la teoría: es concreta y específica. Y Burke piensa que cuando la política se transforma en una especie de metafísica aplicada se perjudican las características, necesidades e intereses concretos. En una carta a los electores de Bristol, Burke asegura a sus votantes: «Nunca me he aventurado a poner sus sólidos intereses sobre terreno especulativo»[299] . Es absurdo hacer juicios políticos en abstracto, escribe en otra carta: «Tengo que ver las cosas, tengo que ver a los hombres»[300] . Es imposible gobernar bien sin prestar atención a estas distinciones y diferencias. Burke escribe en las *Reflexiones* :

> «Los legisladores que dieron forma a las antiguas repúblicas sabían que su cometido era demasiado arduo como para ser logrado sin más instrumental que la metafísica de un alumno subgraduado y las matemáticas y la aritmética de un recaudador de impuestos. Tenían que tratar con hombres, y se obligaron a estudiar la naturaleza humana. Tenían que habérselas con ciudadanos, y se obligaron a estudiar los efectos de esos hábitos que vienen con las circunstancias de la vida civil. Fueron conscientes de que las operaciones de esta segunda naturaleza sobre la primera producían una nueva combinación, y que de ahí nacían muchas diferencias entre los seres humanos según fuera su cuna, su educación, sus profesiones, los periodos de sus vidas, el hecho de residir en la ciudad o en el campo, sus modos diversos de adquirir o conservar, el tipo mismo de propiedad: todas estas

> cosas hacían que unos hombres difirieran mucho de los otros, como si se tratara de diferentes especies de animales […]. Pues el legislador se habría avergonzado de que un tosco campesino supiera dividir su ganado separando las ovejas, los caballos y los bueyes, y utilizara su sentido común en lugar de hacer abstracciones y considerarlos a todos como animales, sin dar a cada una de las especies el alimento, el cuidado y la función adecuados, mientras que el tal legislador, administrador, supervisor y pastor de su propia grey, sublimándose a sí mismo con aires de metafísico, estuviese resuelto a no saber nada de los individuos de su ganado y los considerase únicamente como hombres en general»[301] .

Cuando los hombres de Estado practican dicha abstracción igualitaria, fracasan a la hora de conocer a su pueblo. Y este fracaso se traduce en la práctica como una incapacidad para explicar las diferencias y los lazos fundamentales, que Burke consideraba esenciales para la vida política. En lugar de gobernar a la gente a través de sus categorías y distinciones nativas u orgánicamente emergentes, escribe Burke, los radicales en Francia buscan «confundir a todos los tipos de ciudadanos juntándolos en una masa homogénea y luego han dividido esta amalgama formando una serie de repúblicas incoherentes»[302] . Al escribir esto pensaba en una decisión de la Asamblea revolucionaria de dividir Francia en distritos que formasen cuadrados perfectos, en lugar de gobernar sus regiones tradicionales. La erradicación de lazos y prácticas tradicionales que algo así supondría (y que desde luego era su objetivo) no eliminaría los prejuicios ni vincularía al pueblo a su identidad nacional, como esperaban los revolucionarios. Al contrario, sostiene Burke, destruiría todo lazo con la comunidad y dejaría un gobierno en París y sin control alguno a cargo de una nación muy debilitada.

En estas protestas contra la erradicación racional de las distinciones tradicionales se puede percibir una pista de la moderación básica de Burke, que no sólo rechazaba el caos sino también un exceso de orden. Las teorías políticas reduccionistas le parecían casi una fuerza despótica en la sociedad. Primero deshacían todos los acuerdos existentes, debilitando al pueblo y dañándolo irremediablemente, y luego imponían un orden artificial

desconectado e inapropiado para la naturaleza de aquellos a los que se debía gobernar. Y en esta reorganización radical, temía, se hallaban las semillas de un extremismo político desmedido que empleaba a la sociedad como una especie de laboratorio metafísico.

Ese mismo temor señala la tercera preocupación de Burke sobre la teoría en la política. Lo que le preocupaba era que una dependencia excesiva de la teoría desencadenase extremismo e inmoderación al desamarrar la política del sistema de gobierno. «Sus principios se van siempre al extremo», escribe Burke de los radicales de su tiempo[303] . Como persiguen la confirmación de un principio, no pueden detenerse hasta alcanzar el éxito. Incluso cuando sus objetivos están bien pensados, los radicales no aceptarán algo bueno «si no alcanza la perfección total de la idea abstracta» y en su lugar «insistirán en tener algo más perfecto, que no se puede conseguir sin hacer añicos toda la contextura de la comunidad»[304] . Burke creía que cuando lo perfecto se hace, así, enemigo de lo bueno, la vida política nunca puede ser satisfactoria, ya que en la política no existe la perfección.

La búsqueda de la perfección teórica, en la práctica, por tanto, supone buscar los extremos. Y precisamente porque esta búsqueda está respaldada por teorías sofisticadas, su extremismo resiste la contención. Los agravios a la antigua —motivados por lealtades locales o nacionales o por necesidades materiales— tienen límites naturales. El despotismo a la antigua —motivado por un deseo de poder manifiesto por parte del tirano carismático— no puede enmascarar fácilmente sus excesos. Pero una turba movida por una teoría no tiene un punto natural donde detenerse y no se apacigua fácilmente, y los líderes que aseguran anunciar una verdad obtenida por especulación filosófica no encajan en el perfil típico del tirano. Los antiguos tiranos sólo podían esperar salirse con la suya y conseguir lo que los revolucionarios especulativos modernos logran sin problemas[305] .

Además, al buscar tales extremos, la fidelidad del pueblo a la sociedad siempre está en cuestión. «Esas irritantes cuestiones, que en realidad pertenecen más a la metafísica que a la política —escribe Burke— nunca se pueden tocar sin que tiemblen los cimientos de los mejores gobiernos creados por la sabiduría humana»[306] . Cuando la política se convierte en un

medio para interpretar premisas especulativas, cada práctica, institución y lealtad políticas debe explicarse a sí misma en términos filosóficos, de forma que ninguna tradición, institución, o costumbre, por muy antiguas y preciadas que sean, pueda resistir la penetrante luz del análisis especulativo. Una política construida sobre la razón moderna se convertirá, inevitablemente, en una profecía autocumplida: rechazará todo lo que la razón moderna no pueda explicar y dejará, por tanto, sólo aquellos elementos de la vida política que cumplan sus estándares, independientemente de lo que pueda necesitar realmente la sociedad o de lo que haya demostrado su eficacia en servir a la comunidad en el pasado. Al buscar una precisión teórica generalizada para la política, ignorando las circunstancias y los detalles, y dando rienda suelta a un espíritu de extremismo, el método especulativo de los radicales ilustrados amenaza con romper los vínculos entre la naturaleza humana y la vida política, según los entiende Burke. Y todo esto lo hace llevado por una concepción de la razón humana que exagera inmensamente la capacidad de la mente individual para discernir verdades políticas de forma directa.

Más allá de esta inquietud porque se quisieran importar los *métodos* de la filosofía especulativa a la política, Burke expresa una profunda preocupación por el *concepto* de la razón que figura en la base de estos métodos: una facultad racional individual que, por sí sola, recurriendo a principios evidentes derivados de reflexiones sobre la naturaleza, es capaz de valorar si cualquier propuesta es verdadera o falsa y de aplicar normas generales a cada circunstancia. Burke teme que este ideal moderno de la razón participe demasiado en el mito moderno del individualismo, lo que sugiere que todas las verdades deben ser demostrables para el individuo racional. Sin embargo, Burke sostiene que, por el contrario, la razón humana, por muy importante que sea, es mucho más limitada de lo que este ideal sugiere, y dichos límites señalan la mutua dependencia, más que el individualismo radical, de los seres humanos. La naturaleza de la razón, incluidos sus límites, es básica para entender los recursos apropiados del pensamiento y la actuación en política.

Desde sus primeros escritos, Burke demostró estar profundamente impresionado con los límites de la razón humana y su incapacidad para resolver cuestiones filosóficas muy básicas. En la *Indagación filosófica*

sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello , Burke escribe que, «en resumidas cuentas, puede observarse que hay menos diferencia en todo lo relativo al gusto entre los seres humanos, que en todo lo tocante a la sola razón»[307] . Sostiene que es mucho más probable que los hombres coincidan más acerca de la calidad de un pasaje poético de Virgilio que sobre si una de las teorías de Aristóteles es cierta. Y esto implica que la razón tiene límites respecto de lo que puede resolver plenamente.

La persistencia de estos límites a lo largo de siglos de disputas sostenidas por filósofos brillantes le hacían pensar que algunos de los límites a nuestra capacidad racional son sencillamente permanentes, es decir, hay un límite a lo que podemos llegar a aprehender con seguridad. «Ese hombre piensa sobre cosas demasiado elevadas y, por tanto, piensa de forma débil e ilusoria que un artificio de la sabiduría humana puede llegar a aproximarse a la perfección», escribe Burke[308] . Y estas imperfecciones permanentes no se derivan de nuestra poca voluntad de seguir a nuestra razón, sino que se deben a los límites de la razón misma. «Es cierto que el entusiasmo en ocasiones nos engaña —escribe Burke—, pero también lo hace la razón. Así es la condición de nuestra naturaleza; y no podemos evitarlo»[309] . Esto significa que debemos sopesar nuestra razón y nuestras pasiones y viceversa, pero incluso dicho equilibrio ofrece poca confianza. Ninguna persona está capacitada para superar la debilidad e imperfección radical del hombre. Ningún individuo puede hacerlo, independientemente de su inteligencia o de su comprensión de los principios de la ciencia o de los hechos de la naturaleza. Lo que debemos hacer es aprender de la experiencia agregada de muchos, y concretamente de la vida de aquellos que vivieron antes que nosotros.

«Tenemos miedo de dejar que los hombres vivan y comercien usando cada uno su razón particular, porque sospechamos que esta razón es muy escasa en cada hombre y que los individuos lo harían mejor recurriendo a la banca general y al capital de las naciones y de los siglos», escribe Burke en las *Reflexiones* [310] . A pesar de que nosotros, como individuos, no podamos percibir fácilmente la importancia de la sabiduría inherente a nuestro capital cultural, el hecho mismo de que haya llegado hasta nosotros con la reverencia y consideración de las generaciones previas, debería hacer que

nos lo tomásemos en serio como norma y guía de nuestras acciones y pesquisas, o al menos darle muy seriamente el beneficio de la duda. En un pasaje especialmente revelador de *Llamamiento de los nuevos a los viejos whigs* , Burke escribe: «Cuando no nos sintamos inclinados a admirar a aquellos autores o artistas (Tito Livio y Virgilio, por ejemplo; Rafael o Miguel Ángel) a quienes han admirado todos los que saben, no nos dejemos llevar por nuestro arbitrio, sino que los estudiemos hasta comprender cómo y qué es lo que en ellos debemos admirar; y si no podemos llegar a esta suma de admiración y conocimiento, más nos valdrá pensar que la incapacidad está en nosotros, y no que el resto del mundo se equivoca»[311] .

En este sentido deberíamos estar abiertos a permitir que la sabiduría colectiva de las generaciones pasadas prejuzguen algunas cuestiones por nosotros y a aceptar —si no del todo pasivamente, sí fielmente— que el peso y la gravedad de su razón combinada es mayor que nuestra propia capacidad individual. Dichas generaciones pasadas se dedicaban a los mismos menesteres que nosotros —buscar vidas que les llenasen como individuos y como sociedad y sacar el máximo partido a su imperfecta naturaleza humana— y el hecho de haber encontrado ciertas herramientas especialmente útiles para ellos debería significar algo para nosotros.

Burke emplea la palabra *prejuicio* , un término negativo incluso en su día, para describir dicha sabiduría recibida. Sostenía que un prejuicio obviamente puede ser algo muy malo cuando se trata de un simple sesgo individual desprovisto de pruebas o razones. Pero puede ser algo muy bueno cuando se trata de una costumbre de opinión o acción formada por un prolongado uso social y transmitida por la tradición. Puesto que ningún individuo puede aspirar a reconsiderar cada cuestión que se le presente desde cero, debe haber algunas opiniones recibidas, y las mejores de éstas las forman las grandes comunidades a lo largo del tiempo. Los revolucionarios, al querer arrancar de raíz todos los prejuicios de sus compatriotas, al final sólo reemplazaban el producto de generaciones de razonamiento por un conjunto nuevo de prejuicios mucho peores, basado en premisas poco meditadas sobre la naturaleza humana y la política. Los amigos de la Constitución británica, sostiene Burke, actúan de forma diferente: «Muchos de nuestros hombres de especulación, en vez de destruir los prejuicios generales, emplean su sagacidad en descubrir la sabiduría

latente que prevalece en ellos. Si encuentran lo que buscan, y pocas veces fracasan en el intento, estiman más prudente perpetuar el prejuicio con la razón que contiene, que desechar la cobertura del prejuicio y quedarse exclusivamente con la razón desnuda; porque el prejuicio, con su razón, tiene un motivo para procurar estímulo a esa razón y un afecto a ella que le dará permanencia»[312] .

Una explosión equivocada de prejuicios incapacitaría a los hombres para actuar en política, dice Burke con preocupación. Los prejuicios apropiadamente madurados y desarrollados, por otra parte, permiten a los hombres actuar sobre principios demostrados sin necesidad de razonar hasta ellos desde cero, y apoyan los sentimientos morales necesarios para la paz social[313] .

Y cuando no haya prejuicios ancestrales disponibles, entonces se deben emplear otros medios para acceder a la sabiduría de muchos. La ausencia de una dirección clara del pasado no es razón para confiar en la razón sola de un individuo o para recurrir a la teoría pura en busca de normas. Por el contrario, es una razón para buscar la deliberación colectiva y la acción colectiva en la política. «Una medida política, como es algo que tiene fines sociales, debe implementarse con medios sociales. En esto, el espíritu debe conspirar con el espíritu», escribe Burke[314] . Sin embargo, el fin de dicha cooperación no es determinar la voluntad de la mayoría. En efecto, Burke sostiene que subyacente a la acción política no debe estar la voluntad sino precisamente la razón (teniendo en cuenta sus límites, como él los entiende). Sus oponentes radicales, argumenta, se equivocan al emplear una razón individualista para racionalizar su defensa de la política como la expresión de la pura voluntad de la mayoría. «Si el gobierno fuera cuestión de la voluntad de una sola de las partes —dice a sus votantes en Bristol—, sin duda la vuestra estaría por encima. Pero gobierno y legislación tienen que ver con razón y juicio»[315] . La suya es simplemente una idea diferente y menos individualista de la razón y el juicio. «He conocido a grandes hombres y, en la medida de mis posibilidades, he cooperado con ellos. Y hasta ahora no he visto jamás ningún plan que no haya sido enmendado como consecuencia de observaciones hechas por individuos que eran de entendimiento muy inferior al de la persona que tomó la iniciativa en el

asunto»[316] . La política no tiene que ver con la genialidad individual, sino con la actividad conjunta y dirigida hacia el bien común.

Esta conciencia de los límites de la razón humana individual y de la importancia de la deliberación y la acción conjunta convirtieron a Burke en un claro defensor del partidismo político —una idea de lo más inusual en su época, incluso más que en la nuestra—. Se suele pensar que los partidos no guardan relación con el buen gobierno porque representan intereses particulares en lugar de pensar en el bien de la totalidad. Los radicales ilustrados sostenían que si se pudiera hacer que la razón influyera en la política, los individuos podrían —a través del pensamiento radical, la persuasión y la aplicación de los principios adecuados— llegar a las conclusiones necesarias para llevar un buen gobierno. Los partidos no desempeñan ningún papel en este proceso; únicamente impedirían ver claramente la verdad. Paine desde luego opinaba de esta forma y mantenía que las disputas de los partidos eran una distracción del gobierno: «Deseo, con toda la devoción de un cristiano, que nunca más se vuelvan a mencionar las palabras *whig* y *tory* »[317] .

Burke disiente totalmente de esta idea y basa sus razones precisamente en lo comentado anteriormente: la conciencia de los límites de la razón y de la teoría, y la idea de que los hombres han de trabajar juntos para ser sabios y eficaces. En primer lugar, piensa que es un tremendo error imaginar que la razón pueda resolver todas las disputas políticas partidistas, ya que estas disputas se producen precisamente por las imperfecciones permanentes del conocimiento humano y la razón humana. Los participantes políticos, sugiere, se dedican a lo que ellos entienden que es mejor para todos, no sólo para ellos. Pero la naturaleza no nos ha preparado para conocer la totalidad o para entender completamente qué es lo mejor, y los métodos teóricos de los liberales ilustrados de hecho no logran superar esta limitación. Sólo podemos conocer algunas partes, que conforman a las diferentes personas según sus experiencias de vida, sus estudios o quizá simplemente por puro convencimiento atendiendo a razones. Para algunos, el peligro del desorden puede ser lo principal; para otros, la injusticia del poder arbitrario, el respeto a la voluntad de Dios, las tradiciones de nuestros ancestros, la promesa del progreso u otras prioridades pueden influir. La política en una sociedad libre es una competición entre «partidistas» de estas diferentes

partes. Los hombres de Estado se enfrentan a opciones para la acción y, dependiendo de lo que enfaticen de la naturaleza humana, de la política o de las circunstancias de una situación —las partes de conocimiento humano que tengan o consideren más fundamentales—, así se conformarán las elecciones que hagan.

Los partidistas defienden su postura aduciendo razones que enfaticen las partes del conocimiento humano que consideran más importantes, pero estas razones nunca convencerán a todos, porque las diferentes personas están conformadas diferentemente por sus experiencias y circunstancias y, por tanto, tenderán a enfatizar partes diferentes. Por lo tanto, el partidismo nunca se podrá eliminar a base de razones. Nunca llegaremos a saber lo suficiente para elevarnos por encima de él, y ningún partido podría convencer a todo el mundo de apoyarlo. Cada partido tiene parte de la verdad, pero ninguno tiene toda la verdad. Por ello, Burke escribe que «sabemos que los partidos siempre deben existir en un país libre»[318] . Saber esto no convierte al que lo sabe en imparcial ni lo eleva por encima de la lucha partidista. Todavía mantiene sus ideas y piensa que es su obligación participar ávidamente en los grandes debates partidistas de su tiempo.

Los oponentes del partido, sostiene Burke, confunden esto demasiado fácilmente con facción. Pero los grandes partidos políticos británicos no son facciones privadas. Más bien, como él emplea el término, «un partido es un grupo de hombres unidos para promover el interés nacional mediante acciones conjuntas sobre la base de algún principio determinado en el que todos están de acuerdo»[319] .

La política es una negociación de estas diferencias de principios en respuesta a necesidades y situaciones concretas, y durante ese proceso, los participantes se benefician inmensamente de la acción común tanto en la formulación de sus opiniones como en su aplicación —en ambos casos porque ninguna persona sola tiene la razón y capacidad necesarias para ello —. La política partidista no se debería desdeñar como impropia, dice Burke. Al contrario, es el medio a través del cual políticos bienintencionados se unen como compatriotas honestos para trabajar sobre lo que consideran el mejor camino para su país. Defender visiones comunes

y llevar al poder a las personas que tienen esas ideas es una tarea noble, que «fácilmente podrá diferenciarse de la interesada y abyecta lucha por los cargos y por el lucro»[320] . Esto no significa tener una preferencia ciega por el partido al que se pertenece. Las ideas que llevan a un hombre de Estado a unirse con otros deben ser las que le motiven, y si el partido dejara de defenderlas, hará bien en dejarlo. De hecho, a pesar de toda su defensa del partidismo, el propio Burke rompió públicamente con su partido a causa de la Revolución Francesa, con un alto precio para él y para su partido.

Pero mientras que nuestros compañeros de partido, en general, compartan nuestras ideas, y sobre todo si las ideas opuestas las representan otros partidos diferentes, corresponde a cualquier político serio enganchar su vagón a un partido y trabajar conjuntamente con otros. «Ningún hombre —escribe Burke— [a menos que esté] inflamado de vanagloria puede presumir que su esfuerzo aislado y ocasional, asistemático y carente de apoyo, podrá vencer por sí solo los sutiles complots y concentrados contubernios de ciudadanos ambiciosos. Cuando los hombres indignos se unen, los virtuosos deben asociarse; de otro modo caerán uno tras otro, sacrificados sin piedad en un combate deshonroso. En una situación de confianza en la comunidad, no es suficiente con que un individuo se proponga obrar bien por su país»[321] . Un hombre de Estado debe encontrar la forma de trasformar sus buenas intenciones en actuaciones eficaces, y la mayor parte del tiempo, sólo la política de partido ofrece esa posibilidad[322] . No es el partidista sino el político que afirma situarse por encima del partido, el sospechoso de promover únicamente intereses privados[323] .

Pero para Burke, el partidismo no es la consecuencia más significativa de los límites de la razón individual. Ofrece un medio para organizar la actividad política según dichos límites, pero en sí mismo no ofrece una guía alternativa para la actuación y el juicio políticos. Si las premisas del liberalismo ilustrado son inadecuadas, y si la resultante fe en la razón moderna no se justifica, ¿cuál es el principio organizador alternativo y los medios adecuados para pensar en el cambio político? La respuesta de Burke recurre a todo lo que hemos visto sobre su crítica a la política especulativa, su énfasis en lo dado y su comprensión de la naturaleza humana. La gran innovación antiinnovación de Burke es la «prescripción».

El término *prescripción* se origina en el derecho de propiedad romano, donde hacía referencia a la propiedad en virtud del uso prolongado y no por escritura formal. Burke emplea el término para describir la forma a través de la cual se otorga el beneficio de la duda, frente a innovaciones que podrían perjudicarlas, a las prácticas e instituciones que han servido bien a la sociedad durante largo tiempo y que se utilizan como patrones y modelos para la vida política. De esta forma, las reformas y las innovaciones se juzgan por su conformidad y continuidad con las formas políticas existentes.

Los argumentos de Burke para este novedoso concepto se fundamentan firmemente en su sentido de los límites de la razón individual. Generaciones de estadistas han manejado el tipo de desafíos a los que se enfrenta la época actual, y «si no traemos en nuestra ayuda los estudios que antes de nosotros hicieron hombres que reputamos inteligentes e instruidos, seremos siempre principiantes»[324] . Sin embargo, la humildad ante la sabiduría del pasado no sólo significa aprender de los argumentos que los grandes hombres de generaciones pasadas dejaron en sus escritos o pronunciamientos. Su legado es la propia nación: sus instituciones, prácticas y formas, son todas ellas «el resultado de lo que han pensado muchas cabezas a lo largo de muchas épocas»[325] . Por lo tanto, por encima de todo, la prescripción significa respetar y preservar el orden político como ha sido legado e incluso otorgarle reverencia.

Así, la prescripción comienza con una especia de humilde gratitud. Puesto que llegar a un arreglo político que funcione es extremadamente difícil, los que lo heredamos deberíamos estar agradecidos por ello a pesar de que no podamos entender completamente el origen de su éxito. Burke escribe que ante cualquier iniciativa de reforma, «parto de una desconfianza plena de mis propias capacidades; de una renuncia total a cualquier especulación por mi parte; y de una reverencia profunda por la sabiduría de nuestros ancestros, que nos han legado en herencia tal feliz Constitución y próspero imperio»[326] . Aproximarse a la Constitución como lo hacen los radicales, con el ojo puesto en medirla frente a una teoría especulativa y sin ninguna consideración a sus formas establecidas, es preferir la razón propia a la sabiduría colectiva de generaciones de nuestros compatriotas[327] . Los

revolucionarios franceses cometieron precisamente este error, afirma Burke. Al dirigirse a ellos en las *Reflexiones* , escribe que si bien es cierto que el Antiguo Régimen contenía defectos terribles, también tenía las semillas para una posible mejora:

> «Comenzasteis mal, porque empezasteis por despreciar todas aquellas cosas que os pertenecían. Os pusisteis a comerciar sin tener previamente un capital. Si las últimas generaciones de vuestro país os parecieron de poco lustre, podríais haberlas pasado por alto y recurrir a una clase anterior de antepasados. Inspirados en una piadosa predilección por éstos, vuestras imaginaciones habrían notado en ellos una norma de virtud y sabiduría muy superior a la que ahora se estila; y vosotros mismos os habríais elevado entonces, gracias a su ejemplo, a la altura de aquellos a quienes aspirabais a imitar. Respetando a vuestros mayores, habríais aprendido a respetaros a vosotros mismos»[328] .

Por tanto, Burke no discute que la propia Constitución británica sea un régimen ideal para todos, sino que cada sociedad debería buscar lo mejor de su propia tradición al abordar los desafíos y problemas. Los franceses deberían haber agradecido los éxitos pasados de sus propios padres en lugar de abandonar los logros de sus ancestros por un ideal teórico.

La tentación de hacer lo contrario es grande, reconoce Burke. Es parte de la naturaleza humana perder de vista el valor de lo que tenemos y en su lugar encandilarnos con el potencial de lo que imaginamos posible. Es necesario, por tanto, despertar en el pueblo un agradecimiento por lo que tiene y que no debería dar por hecho, e incluso mostrar algo de orgullo por resistirse a las innovaciones insensatas[329] .

Así, Burke describe a sus compatriotas británicos como excepcional y admirablemente sensatos sobre los peligros de abandonar los logros de sus ancestros. «Gracias a nuestra marcada resistencia al cambio, gracias a la fría lentitud de nuestro carácter nacional, todavía llevamos el sello de nuestros ancestros», escribe[330] . «Observará usted que desde la Carta Magna hasta la Petición de Derechos, ha sido política uniforme de nuestra Constitución el reclamar y afirmar nuestras libertades como una *herencia nuestra* que ha

llegado a nosotros derivada de nuestros mayores, la cual hemos de transmitir a la posteridad como algo que pertenece especialmente al pueblo de este reino, sin referencia alguna a otro derecho más general o de más alta prioridad»[331] . En una carta personal al poeta Richard Cumberland (que había escrito a Burke alabando las *Reflexiones* pero preguntándose si sus compatriotas realmente se merecían los elogios de Burke), Burke es sorprendentemente franco sobre sus objetivos y métodos retóricos: «Si he descrito correctamente a nuestros compatriotas, el tiempo lo dirá; espero haberlo hecho, pero, de cualquier forma, la mejor manera de convencerles de hacer lo correcto quizá sea suponer que lo hacen. Los grandes cuerpos, como los grandes hombres, deben recibir instrucciones de la forma en que les agrade más; la adulación podría convertirse en un modo de asesoramiento»[332] .

Dicha adulación busca sugerir a los británicos que ya poseen todo el material necesario para abordar los numerosos desafíos a los que se enfrentan. Y esto significa que no sólo son capaces de mantenerse firmes ante las innovaciones mal planteadas, sino también de responder eficazmente a las circunstancias cambiantes construyendo sobre lo que tienen.

El mayor temor de Burke, sobre todo en el tiempo de la Revolución Francesa pero también en la agitada década y media precedente, era que durante una crisis, los británicos se sintieran tentados de buscar lo que él desdeñaba como política metafísica especulativa. Por tanto ofrece, en primer lugar, la prescripción como una forma de resistencia. Mucho antes de la Revolución Francesa y hablando sobre los peligros de sobrerreaccionar a la crisis americana en 1775, Burke ofreció su consejo a la Cámara de los Comunes:

> «Si temen que en una concesión un proceso metafísico les empujará al extremo y examinará su autoridad al completo, mi consejo es el siguiente: cuando hayan recuperado su antigua, su fuerte, su defendible, posición —den media vuelta, deténganse, no hagan nada más, no reaccionen de ninguna forma—, opongan la antigua política y práctica del imperio como muralla contra las especulaciones de los innovadores a ambos lados de la cuestión; y

pisarán terreno seguro, viril y grande. Sobre esta sólida base fijen sus máquinas y éstas traerán mundos hasta ustedes»[333] .

Las asunciones que se han mantenido prolongadamente y los prejuicios a prueba del tiempo también son útiles en una crisis: «El prejuicio es algo que se aplica cuando nos hallamos ante situaciones de emergencia; de antemano pone a la mente en una vía segura de prudencia y de virtud y no le deja al hombre en la duda cuando tiene que tomar una decisión; le libra del escepticismo, la confusión y la irresolución. El prejuicio hace de la virtud de un hombre su hábito, y no una serie de actos inconexos. Sólo mediante el prejuicio su deber se convierte en una parte de su naturaleza»[334] .

Pero la esencia de las enseñanzas de Burke sobre la prescripción no se concentran en resistir en una crisis. La prescripción es, por encima de todo, un medio para la modificación controlada y gradual en repuesta a necesidades públicas percibidas; no se trata de oponerse a todos los cambios, sino de buscar el cambio cuidadosamente, con preferencia por los cambios de sustancia por encima de los cambios de forma siempre que sea posible, y las reformas incrementales por encima de las radicales cuando sea necesario[335] . Burke no era de ninguna forma un tradicionalista radical opuesto a todo tipo de reforma. En absoluto; era uno de los principales reformistas (en algunos casos *el* principal) del Parlamento en su tiempo (véase Capítulo 6). Pero creía que las reformas exitosas debían partir de las circunstancias existentes, no de las especulaciones teóricas. La máxima de los británicos, escribe Burke, es «no separarnos nunca por completo y repentinamente de lo antiguo»[336] . Esto no quiere decir que no se deba emprender ninguna separación, sino que las separaciones deben ser parciales y graduales, y deben estar dirigidas a mejorar o corregir, no a volver a empezar.

En efecto, Burke sostiene que el cambio, entendido de esta forma como un «principio de crecimiento», no sólo es permisible sino esencial, y esencial precisamente para la tarea de preservar el orden existente[337] . «Un Estado sin medios para cambiar carece también de medios para conservarse», escribe[338] . La intención es que dicho principio de crecimiento o medio

para el cambio sea una característica permanente del régimen, no sólo un camino a un arreglo final y correcto que ya no cambiará más.

En este sentido, el enfoque de Burke de hecho está más abierto al cambio que muchos de sus oponentes radicales, incluido Paine. Éstos querían establecer los principios permanentes correctos para que guiasen el trabajo del gobierno. Burke sostiene que el propio cambio es un principio permanente, y que mientras que los fines del gobierno no cambian, los medios para alcanzar esos fines deben alterarse según se vaya necesitando, y éstos en ocasiones deben incluir incluso detalles de la forma de gobierno.

La preservación del orden político general, una de las principales preocupaciones de Burke, exige el cambio constante y se debe estar preparado para adaptarse a él, y debe asegurarse que todo cambio sea continuo y gradual en lugar de intermitente y repentino[339] . Esto es precisamente lo que la prescripción quiere hacer: basar lo nuevo en lo antiguo, hacer que el cambio sea una extensión, y así prever la continuidad y estabilidad para que los problemas se aborden sin que el orden general sea indebidamente perturbado. Burke quiere que, incluso en situaciones extremas, los juicios políticos sigan el patrón de lo normal y lo habitual, no al revés. Sostiene que en dicho enfoque, que recurre, como hemos visto, al modelo de herencia, «la idea hereditaria proporciona un principio seguro de conservación y un principio seguro de transmisión, sin excluir en absoluto un principio de mejora. Deja abierta la posibilidad de adquirir, pero asegura lo que se adquiere. Cualesquiera que sean las ventajas que se obtienen en un Estado que procede de acuerdo con estas máximas, quedan aseguradas como en una suerte de pacto de familia»[340] .

El modelo de Burke para un gradualismo tan cuidadoso es la profesión jurídica, a la que admira profundamente. Los abogados, dice, siempre buscan los precedentes y siempre presentan las innovaciones como modestas extensiones del precedente. Reconoce que estos esfuerzos a veces fuerzan la credulidad y tergiversan la naturaleza del precedente para ocultar el grado de genuina innovación en cuestión, pero de hecho alaba esta práctica como una indicación del deseo de los abogados de minimizar la perturbación social, lo que quizá sugiere que sus propios esfuerzos incluyen dicha ocultación de la perturbación real[341] . Los abogados entienden que la

autoridad de la ley depende de su estabilidad y que las personas construyen sus vidas alrededor de ciertas asunciones que no debe- rían alterarse innecesariamente. Esto es aún más cierto cuando la perturbación en cuestión es más profunda que en la mayoría de los casos jurídicos, cuando la forma o la función del propio régimen está en cuestión. El cambio gradual que se construye cuidadosamente sobre material ya existente permite a la sociedad adaptarse y emplear sus fuerzas en abordar sus debilidades.

Esta confianza en el precedente no significa que Burke creyese que todas las circunstancias tuvieran analogías en acontecimientos históricos anteriores. Ciertamente existen los desafíos políticos sin precedentes. Al enfrentarse al fracaso del gobierno a la hora de contener la revuelta colonial en América, Burke dijo a sus colegas parlamentarios que la larga historia de Gran Bretaña no tenía nada parecido que ofrecer que se pudiera someter a consideración[342] . Acerca de la guerra europea que comenzaba a vislumbrar al final de la Revolución Francesa en los últimos años de su vida, dijo: «No puedo evitar pensar que esta guerra no guarda el más mínimo parecido (a excepción de que es una guerra) con ninguna otra que haya existido en el mundo —no puedo evitar pensar que cualquier ejemplo o razonamiento derivado de otras guerras y otras políticas no son aplicables a ésta—, y verdadera y sinceramente pienso que todas las demás guerras y políticas han sido un juego de niños»[343] . Pero justamente ante estas dificultades y crisis nunca vistas y que exigían nuevas formas de pensar, Burke creía que la nación debía apelar a la fortaleza y estabilidad de su antigua Constitución, al haber sufrido adaptaciones durante siglos para poder abordar una gran variedad de desafíos. Era una herramienta valiosa no porque hubiera manejado crisis como las de su tiempo, sino porque había manejado eficazmente una enorme diversidad de problemas nuevos y diferentes.

Después de todo, la Constitución se valora no porque sea antigua, sino porque ha ido evolucionando y desarrollándose durante largo tiempo de forma que está bien adaptada a la nación, a su naturaleza y a sus necesidades. En este sentido, la Constitución está muy actualizada, y está adaptada y es adaptable a las situaciones del mundo real. Por tanto, es muy probable que sea mucho mejor que cualquier teoría a la hora de enfrentarse

a situaciones nuevas, puesto que las teorías tienen expectativas muy altas y son muy rígidas, mientras que un régimen prolongado está acostumbrado a efectuar ajustes a medida que las cosas cambian.

Asimismo, los cambios y reformas sufridas por la Constitución no apuntan sólo en una dirección, sino que son respuestas a acontecimientos con la intención de equilibrar el sistema. En ocasiones la respuesta apropiada es ampliar las competencias de las instituciones representativas, como sugieren las teorías de los liberales ilustrados, pero en otras ocasiones la repuesta apropiada es ampliar las prerrogativas del monarca o de la aristocracia.

Como se ha visto en el Capítulo 3, Burke creía que la estructura de la Constitución y las prácticas habituales de las generaciones precedentes ofrecían los únicos medios disponibles para alcanzar normas de medida que fueran más allá de la utilidad, y sostiene que la política debería responder a estas normas y estar conformada de acuerdo con ellas. Pero estas normas se descubren a través de mejoras graduales puestas a prueba por el paso del tiempo. Burke sugiere que la historia no es un desarrollo, sino más bien un proceso de aclaración a través de la experiencia, y el cambio político se encuentra entre sus características constantes. Ningún cambio en concreto fija una única dirección para el desarrollo futuro. Todos ellos son modificaciones prudenciales en respuesta a circunstancias y exigencias únicas. «Estas excepciones y modificaciones no se hacen a través de procesos lógicos, sino guiándose por pautas de prudencia», escribe Burke. «La prudencia no sólo es la primera en rango entre las virtudes políticas y éticas, sino que es la que las dirige y regula a todas, es su norma»[344, 345] . Las reglas de la prudencia se aplican, y por tanto se desarrollan, como respuesta a los acontecimientos, no antes de que se produzcan, y su validez se mide por su éxito o fracaso práctico en mantener al pueblo seguro, contento y libre.

Las instituciones que han crecido de esta forma orgánica pueden no ser ordenadas, pero son fuertes y funcionales, y tratar de forzarlas para que estén en consonancia con una teoría externa a su desarrollo no acabará bien. «El viejo edificio se mantiene en pie sin mayores problemas a pesar de ser en parte gótico, en parte griego y en parte chino hasta que se trata de

encuadrarlo en la uniformidad. Entonces puede caer sobre nuestras cabezas, como ruinas muy uniformes, sin duda»[346] . En lugar de perseguir tal uniformidad, sostiene Burke, deberíamos observar si las instituciones evolucionadas satisfacen las necesidades y los deseos de los ciudadanos.

Para Burke, este enfoque orgánico establece una norma diferente y más práctica no sólo para las políticas sino también para los principios políticos. «Las consecuencias prácticas de un principio político tienen mucho que decir a la hora de calibrar su valor», escribe. «Los problemas políticos no tienen que ver con la verdad o la falsedad, tienen que ver con el bien o con el mal. Lo que tiene visos de dar como resultado un mal es políticamente falso; lo que da como resultado un bien es políticamente verdadero»[347] . Por tanto, dentro de los límites de la Constitución, la política no es una rama de la filosofía que busque expresamente la verdad o su aplicación, sino que es lo que genera resultados positivos y prácticos, que ayudan a señalar una verdad más elevada, si bien no directamente. Burke hace excepcionalmente explícito este punto en varias ocasiones a lo largo de su vida, quizá especialmente en referencia a la crisis americana: «No entraré en la cuestión de cuánta verdad es preferible a la paz. Quizá la verdad sea mucho mejor. Pero como rara vez disponemos de la misma certeza de lo uno y de lo otro, lo que yo haría, a menos que la verdad fuera ciertamente evidente, sería aferrarme a la paz»[348] .

De esta forma, Burke regresa a los límites de la razón. Nuestra capacidad para saber las consecuencias prácticas de una política concreta excede, por mucho, a nuestra capacidad para determinar la verdad de una reivindicación filosófica. Por lo tanto, en la política, casi siempre deberíamos juzgar por los efectos y no por la especulación.

Burke entiende que puesto que esta alternativa a la razón moderna se origina en un rechazo a ésta, su enfoque demostraría ser extremadamente vulnerable ante los intentos de aplicar dicha razón. Para que la prescripción sirva a su propósito, se debe aceptar implícitamente, no debatir sobre ella o a favor de ella[349] . Y espera que su éxito práctico proteja a sus raíces frente a la curiosidad indebida. «El grueso de la humanidad, por su parte, no mostrará excesiva curiosidad ante ninguna teoría mientras sea realmente

feliz —escribe—, y un síntoma seguro de que un Estado está gobernándose mal es la propensión del pueblo a recurrir a ellas»[350] . Pero Burke también puede ver que los radicales ilustrados quieren investigar el régimen según sus términos teóricos independientemente del éxito práctico de éste, y es consciente del peligro que dicho escrutinio podría entrañar para un régimen prescriptivo. «Ha sido la desgracia de nuestro tiempo (y no su gloria, como piensan estos caballeros) que todo ha de discutirse —escribe— como si la Constitución de nuestro país fuera siempre más motivo de disputa que de alegría»[351] . Una vez que la fundación del régimen se convierte en tema de debate, la implícita fidelidad del pueblo podría perderse para siempre.

Burke piensa que no es que no pueda esgrimirse ningún argumento en defensa de la Constitución británica, en absoluto. Pero ningún argumento podría alcanzar la fuerza de los lazos creados por la prescripción mediante la costumbre, el placer y la lealtad sin problemas. A través de argumentos legalistas, un gobernante puede demostrar que su régimen es legítimo, pero esos argumentos no pueden hacer que sus ciudadanos amen al país, o que hagan sacrificios por él en una crisis, y ciertamente éste podría socavar dicho patriotismo fácilmente haciendo que el país se sometiera a dicha investigación impúdica[352] . Un régimen que funcione, con raíces que se hundan en el pasado y una historia de desarrollo paulatino que se ha adaptado bien a las necesidades de su pueblo, debería tener el beneficio de la duda, según Burke, y no debería someterse a la luz cegadora de la investigación equivocada del filósofo ilustrado, puesto que está conducida por una idea exagerada del poder de la razón. Los radicales y sus planes deben llevar la carga de la prueba y sus ideas deberían someterse a un escrutinio extremo. «La arrogancia de sus pretensiones nos incita en cierto modo a que investiguemos cuál es su fundamento», escribe Burke[353] . Es por esto que Burke se toma tantas molestias para examinar el régimen revolucionario y sus reivindicaciones, métodos, acciones y resultados en las *Reflexiones* . Mientras que los regímenes prescriptivos deberían disfrutar de algo de inmunidad frente a este examen sobre la base de su éxito demostrado, los nuevos regímenes revolucionarios deberían esperar dicho escrutinio.

Los argumentos de Burke acerca de los límites de la razón humana en la política podrían interpretarse fácilmente como una argumentación antiintelectual en contra del uso de la razón en la política, o en contra del uso de la razón en cualquier caso, y muy a menudo así ha sido. Pero se entiende mejor como un argumento sobre la naturaleza concreta de la esfera política. Es indudable que Burke no niega el valor de la vida contemplativa en sus propios términos, y de hecho en ocasiones afirma que las virtudes contemplativas son superiores a las activas. En junio de 1777, Burke recibía una carta de William Richardson, un profesor escocés de Humanidades, junto con una copia del libro que Richardson había escrito analizando las claves filosóficas de algunas obras de Shakespeare. En su carta (que no ha sobrevivido), parece que Richardson alababa con mucha humildad la vocación política de Burke considerándola superior a su propia vida especulativa. En su respuesta, Burke discrepaba enfáticamente con dicha caracterización: «¿Cómo puede usted pensar que sería indiferente a las opiniones de un caballero de su honorable y feliz posición, a pesar de que piense que dicha posición esté aislada de la importancia de la ocupación política? [...] La virtud contemplativa, en el orden de las cosas, está por encima de la activa; […] ésta, en el mejor de los casos, no es más que un ente muy burdo y concreto constantemente dependiente, frecuentemente vencido y siempre obstruido»[354] .

Y sin embargo, la superioridad de la virtud contemplativa no le permite suplantar a la virtud activa en su propia esfera. La vida política, sostiene Burke, es el ámbito de la virtud activa, puesto que la política rige la acción humana y no el pensamiento humano. Pretender lo contrario e importar un marco mental teórico especulativo a la política es distorsionar la naturaleza y el propósito de la política y exagerar la naturaleza y el poder de la razón. El liberalismo ilustrado lo hace como resultado de las premisas de las que parte con respecto a la naturaleza humana, el individualismo, la elección, la razón y el mundo dado. La hosca resistencia de Burke a estas premisas conforma su vehemente rechazo a la política racionalista de los radicales de su tiempo y conforma su alternativa innovadora: la prescripción como una forma de cambio y la preservación.

Por tanto, Burke ofrece sus argumentos en favor de la prescripción como respuesta a la elevación de la razón que figura tanto en el centro del

pensamiento ilustrado como en la filosofía política de Thomas Paine. Pero Paine, casi el único entre los liberales ilustrados de su tiempo, no sólo propone la visión de la razón a la que se opone Burke, sino que también responde directamente a la alternativa de Burke y reafirma su fe en la razón.

El racionalismo de Paine y la edad de la razón

Thomas Paine consideraba la razón como una fuerza profundamente liberadora que puede ayudar al hombre a conocer sus derechos y a establecer gobiernos equipados para proteger y defender esos derechos. «Existe un alborear de la razón que se levanta sobre el hombre, en relación con los gobiernos, que no había aparecido anteriormente —escribe Paine—. A medida que va expirando la barbarie de los actuales gobiernos antiguos, se irá modificando la condición moral de las naciones, en sus relaciones mutuas»[355] . El propósito declarado por el propio Paine es propagar los argumentos de esta política racional. «Ya es hora de que las naciones sean racionales y no se las gobierne como a animales, para el placer de sus jinetes»[356] . De una u otra forma, su objetivo en cada esfuerzo político era lograr que las naciones fueran racionales.

Paine sostiene claramente que los principios políticos deben preceder a las instituciones políticas, y no, como piensa Burke, emanar de éstas. En *Derechos del hombre* afirma que su objetivo es «establecer un sistema de principios como la base sobre la que se deberían erigir gobiernos»[357] . Y no sólo fue su objetivo durante su estancia en Francia. En una carta de 1806 a John Inskeep, el alcalde de Filadelfia, Paine reflexiona sobre los acontecimientos de su vida: «mi motivación y objeto en todos mis trabajos políticos, comenzando por *El sentido común* , el primer trabajo que me publicaron, ha sido rescatar al hombre de la tiranía y de los falsos sistemas y falsos principios de gobierno, y permitirle ser libre y establecer un gobierno por sí mismo»[358] . Estos falsos sistemas y principios irrazonables son fundamentales en todas las descripciones del mundo de Paine, sobre todo como las causas principales de la guerra y el despotismo. «El hombre no es enemigo del hombre, salvo por el conducto de un falso sistema de gobierno», escribe[359] . Si tan sólo los regímenes se establecieran sobre los

principios adecuados, en línea con la razón, la humanidad prosperaría como nunca lo hizo antes.

Sobre la base de la concepción liberal ilustrada de la naturaleza humana y del sistema de gobierno, Paine sostiene que la premisa básica del pensamiento ilustrado —la igualdad natural del hombre— conduce inevitablemente a una política del individualismo y de la razón individual. Si los hombres son iguales, entonces ninguno puede simplemente ordenar el consentimiento de otro y ninguno aceptará sin razones la sabiduría superior de los otros. La igualdad del hombre dicta que en un gobierno legítimo, todo debe estar abierto a debate y análisis por parte de todos. Y esto es una gran virtud y no, como decía Burke, un vicio de la política moderna. «En el sistema representativo —escribe Paine— debe aparecer públicamente el motivo de todo. Cada hombre es propietario del gobierno, y considera que es parte necesaria de sus asuntos comprenderlo. Se refiere a su interés, porque afecta a su propiedad. Examina el costo y lo compara con las ventajas, y por encima de todo no adopta la costumbre servil de seguir a los que en otros gobiernos se llama dirigentes»[360] . A Paine le parece que la insistencia de Burke en que el núcleo del régimen no debe ser cuestionado ni estar abierto a la inspección es una reacción interesada de aquellos que «se llama[n] dirigentes» en contra de esta nueva política racional. Defienden sus prerrogativas vistiéndolas con nombres elegantes, y afirman el peligro para la política de la razón sin más ayuda, porque «tiemblan ante el alborear de los principios y temen el precedente que amenaza con derrocarlos a ellos»[361] .

Para evitar que los derroquen, escribe Paine, hacen que el gobierno parezca demasiado sutil y frágil como para que los ciudadanos se aproximen, «es imprescindible cegar la comprensión del hombre, hacerle creer que el gobierno es algo misterioso y maravilloso»[362] . Pero entendido en los términos apropiados y racionales, el gobierno no es para nada misterioso[363] . La ciencia del gobierno debería ser, por tanto, una ciencia de principios, no de casos aislados, y estos principios son accesibles para la razón de cada individuo racional. La Revolución Francesa, sostiene Paine, debería entenderse en este contexto. Lo más importante de esto no es que

sea una brusca ruptura con los patrones del pasado, sino que es un reemplazo de principios equivocados por unos correctos.

Burke, según la opinión de Paine, busca ocultar la cuestión del principio centrándose en las particularidades históricas: en las personas y los detalles de las instituciones. Es complicado discernir nada claramente, «cuando se utilizan las circunstancias como argumentos, como hace con tanta frecuencia el Sr. Burke», escribe[364] . A Paine, por tanto, le parece que la argumentación de Burke de que los principios abstractos son ajenos a la vida política no es más que una excusa para evitar la cuestión de los principios de su amada Constitución británica, lo que a su vez provoca que Burke justifique las terribles injusticias en Francia por razones similares. En *Derechos del hombr* e, Paine escribe lo siguiente:

> «El Sr. Burke no parece tener idea de los principios cuando contempla los gobiernos. "Hace diez años", dice, "podría haber felicitado a Francia por tener un gobierno sin preguntar cuál era el carácter de ese gobierno, ni cómo estaba administrado". ¿Son esas palabras de un hombre racional? ¿Son las palabras de un corazón que siente lo que debería sentir por los derechos y la felicidad de la raza humana? Según ese criterio el Sr. Burke debería felicitar a todos los gobiernos del mundo mientras se olvida totalmente de las víctimas que padecen bajo ellos, sea porque se las vende como esclavas o porque se les arrebata la existencia con torturas. Es el poder, y no los principios, lo que venera el Sr. Burke, y esa abominable depravación hace que quede descalificado para juzgar entre una cosa y la otra»[365] .

Es precisamente este tipo de confusión de personas por principios y poder por razón lo que figura tras la defensa del gobierno hereditario, sostiene Paine. «El Sr. Burke no hace caso de la distinción entre hombres y principios»[366] . El gobierno hereditario no es más que un «mero sistema animal», sin ningún componente racional asociado. Sus partidarios nunca habrían conseguido persuadir al pueblo de establecer un sistema así si no fuera porque ya estaba establecido (habiéndose formado ilegítimamente hace mucho tiempo)[367] .

Y el hecho de que el sistema lleve siglos instalado no es razón para que persista. Sostener que el uso prolongado transforma una práctica injusta en justa es absurdo, escribe Paine, «porque es tomar el tiempo en lugar de los principios; o hacerle superior a ellos, cuando por el contrario el tiempo no tiene más conexión con los principios o influencias sobre ellos que los principios tienen sobre el tiempo»[368] . Una institución o práctica debe probarse a sí misma ante el listón de la razón. Las leyes no pueden obtener autoridad de la edad, sólo de lo «justo de sus principios»[369] .

A lo largo de todos sus escritos, Paine rechaza apelar a la autoridad y exige, por el contrario, que se apele a la razón como norma de juicio. Incluso se enorgullece de que en su trabajo haya evitado afirmar puntos citando a personalidades conocidas y eruditas, una práctica que Burke realiza muy a menudo. «Prácticamente nunca cito; la razón es que siempre pienso», escribe Paine»[370] . Incluso cuando otras personas le señalaban extractos donde su trabajo claramente recurría a autoridades destacadas, Paine seguía negando la implicación. Desde luego es extraño que un hombre evidentemente erudito insista en no estar familiarizado con los grandes escritores de su época y del canon occidental, pero para Paine lo sustantivo vale más que lo biográfico: la referencia directa a los principios originales es más importante que una aprehensión demostrada de precedentes. El énfasis en la razón individual y sin ayuda es básica para lo que quiere defender. Sostiene que todo individuo es capaz de emplear su propia razón para discernir la verdad o la falsedad de una cuestión política, de forma que no se necesite ninguna dependencia del pasado o del razonamiento colectivo. Así, nuevamente, Paine cree que todo individuo tiene la capacidad de empezar de cero, en lugar de comenzar donde los otros lo dejaron.

Sobre la cuestión de la razón, como en otras que hemos visto, esta afirmación de autosuficiencia divide claramente a Burke y a Paine. Paine quiere demostrar la capacidad de autogobierno del individuo separando a cada uno de ellos del grupo, tanto social como temporal. Para poder seguir los dictados de la razón, debemos dejar de lado todo el contexto y la autoridad del mundo dado y buscar directamente la verdad abstracta y universal. Y la razón desencadenada por la Ilustración nos permite (y de

hecho nos exige) hacer justo eso. Esta razón moderna y sin ayuda es nuestro medio para llegar a la verdad, y no debemos aceptar ningún descubrimiento de la verdad bajo la autoridad de otros.

La razón puede tomar el lugar de la autoridad incluso en la esfera de la religión —de hecho, quizá especialmente en esa esfera, que durante tanto tiempo había estado bajo el dominio de la autoridad y de la fe—. Las reivindicaciones más explícitas y categóricas del poder de la razón por sí sola, se pueden encontrar en sus escritos sobre religión y especialmente en sus dos volúmenes de argumentos por un deísmo ilustrado titulado, no por casualidad, *La edad de la razón* .

La edad de la razón es, en algunos aspectos, un libro sorprendentemente inmoderado y por tanto puede distraer indebidamente a sus lectores de los argumentos que Paine aduce en defensa de la razón. Lanza ataques virulentos sobre todas las formas de cristianismo organizado y repasa la Biblia señalando las inconsistencias e inverosimilitudes. «La maldad más detestable, las más horribles crueldades, y las mayores miserias que han afligido a la raza humana han tenido su origen en esa cosa llamada revelación, o religión revelada», escribe Paine[371] . Es absurdo e insultante para el propio Dios, afirma acerca de los orígenes de Jesús, «creer que el Todopoderoso cometió un acto de libertinaje con una mujer comprometida para casarse»[372] .

Pero más allá de los dogmas concretos y las consecuencias de la religión organizada, el último libro de Paine contiene su defensa más extensa y asertiva de la importancia de la razón individual en el ser humano. Su rechazo a la religión organizada consiste en una elevación de la razón individual: «Yo no admito el credo que profesa la iglesia judía, la iglesia romana, la iglesia griega, la iglesia turca, la iglesia protestante ni el de ninguna otra que conozca. Mi mente es mi propia iglesia»[373] . Rechaza cualquier reivindicación de autoridad religiosa que no pueda verificarse independientemente por toda persona racional. «Si hay algo que todo el mundo debe creer, las pruebas e indicios de ello deben ser iguales para todo el mundo y universales»[374] . No se puede esperar que simplemente aceptemos una autoridad que no hemos visto por nosotros mismos, incluso

en el caso de la revelación. «Cuando me sea revelado a mí, creeré que es una revelación —escribe Paine—, pero no se me puede obligar a creer que es una revelación antes de eso»[375] . En lugar de buscar a Dios en libros que reclaman para sí la autoridad de la revelación, los seres humanos deberían buscarlo en la Creación, que está ahí para todos a través de los sentidos y de la facultad de razonar:

> «La Creación es la Biblia del deísta. Es ahí donde puede leer, del puño y letra del propio Creador, la certeza de su existencia y la inmutabilidad de su poder, y el resto de Biblias y testamentos no son más que falsificaciones para él […]. Sólo podemos conocer a Dios a través de sus obras. No podemos tener la concepción de ningún atributo en concreto si no es siguiendo un principio que conduzca a él. Sólo tendremos una idea confusa de su poder si no disponemos de los medios para comprender algo de su inmensidad. No podemos saber nada de su sabiduría más que conociendo el orden y la forma en que actúa. Los principios de la ciencia conducen a este conocimiento; pues el Creador del hombre es el Creador de la ciencia, y es a través de ese medio que el hombre puede ver a Dios, en cierto modo, cara a cara»[376] .

Por tanto la ciencia moderna, empleando la razón moderna, nos ofrece el camino a la verdad autorizada y verificable, incluso sobre Dios. «Aquello que ahora se llama filosofía natural, que comprende todo el círculo de la ciencia, entre las cuales la astronomía ocupa el primer lugar, es el estudio de las obras de Dios, y del poder y la sabiduría de Dios en sus obras, y es la verdadera teología»[377] .

Por tanto, Paine sostiene que el desencadenamiento de la razón a través de la ciencia y su posterior refinamiento y empleo en las revoluciones políticas de ese tiempo, inevitablemente desencadenarían también nuevas formas de conocer a Dios y a sus obras, y por tanto inspirarían una revolución en la religión. «Poco después de publicar el panfleto *El sentido común* en América —escribe Paine— advertí la probabilidad cada vez mayor de que a una revolución en el sistema de gobierno le siguiera una revolución en el sistema religioso»[378] . La razón, que en términos ilustrados se concibe

como una facultad analítica individual, es el medio de conocer la verdad. Ningún alegato de autoridad o antigüedad tiene posición suficiente como para afirmarse por encima de la razón. Si esto es cierto del conocimiento de Dios, y por tanto de la moralidad, por parte de la gente, entonces ciertamente será todavía más cierto de su conocimiento de lo político. La política, al igual que la teología y la moralidad, debe ser una aplicación de la razón pura, y debe diseñarse y dirigirse de forma que se facilite operar con ella.

Y en efecto, la política, tal y como la describe Paine, es una empresa excepcionalmente intelectual, casi exclusivamente un ejercicio de la razón. Una y otra vez diferencia un régimen que funciona correctamente (con lo que se refiere a algo parecido a una república representativa) del despotismo de la aristocracia sobre la base de su diferente relación con el ejercicio de la razón:

> «Esas dos formas diferentes y opuestas se erigen sobre las dos bases diferentes y opuestas de la razón y la ignorancia. De la misma forma que el ejercicio de gobierno requiere de talento y habilidad, y como el talento y la habilidad no pueden tener descendencia hereditaria, es evidente que la sucesión hereditaria exige una creencia por parte del hombre que su razón no puede suscribir, y que sólo se puede establecer sobre su ignorancia; y cuanto más ignorante es un país, más apto será para esta clase de gobierno. Por el contrario, el gobierno en una república bien constituida, no exige del hombre ninguna creencia más allá de la que le da su razón. Puede ver el raciocinio de todo el sistema, su origen y su funcionamiento; y de la misma forma que se apoya más cuanto mejor se entiende, las facultades del hombre actúan con audacia y adquieren, bajo esta forma de gobierno, una virilidad gigantesca»[379] .

Paine llega incluso a tomar las propias palabras de Burke para defender su postura, sobre todo una afirmación incluida en las *Reflexiones sobre la revolución en Francia* : «El gobierno es una invención del saber humano» (véase el Capítulo 4)[380] . En ese pasaje, Burke sostiene que las instituciones políticas no son obras de la naturaleza sino creaciones del

hombre (aunque resta importancia a la diferencia entre ellas). Pero Paine utiliza hábilmente esta referencia para afirmar que gobernar es un acto del intelecto en estado puro. En *Derechos del hombre* , Paine escribe: «De admitir que el gobierno sea un artificio de la sabiduría humana, debe seguirse naturalmente que la sucesión hereditaria y los derechos hereditarios (según los llaman) no pueden formar parte de él, pues es imposible hacer que la sabiduría sea hereditaria»[381] .

Esto es una parte crucial de la oposición a la monarquía de Paine, es decir, que puesto que gobernar es un trabajo intelectual, no hay razón para creer que la habilidad para gobernar bien sea hereditaria, y en cualquier caso no existe nadie que pueda ser lo suficientemente sabio como para darle tanto poder y privilegios como se le da a un rey. «Para que un hombre merezca un millón de libras esterlinas al año de una nación debería tener una mente capaz de comprender desde un átomo hasta un universo, y si la tuviera estaría por encima del cobro de un sueldo», escribe Paine[382] . Por esta razón, el propio hecho de la monarquía demuestra, según Paine, un rechazo intencionado a la política de la razón. «La sucesión hereditaria es una parodia de la monarquía. La muestra bajo la luz más ridícula al presentarla como un cargo que cualquier niño o un idiota podría ocupar […]. Esta suerte de superstición puede durar unos años más, pero no podrá resistir durante mucho tiempo al despertar de la razón y del interés del hombre»[383] . En una sociedad que entendiese correctamente la naturaleza plenamente racional de la política, ninguna práctica de este tipo tendría sentido.

Esta política de valoración racional, claro está, se apoya en la premisa de que si se da rienda suelta a la razón, se harán las elecciones correctas. El republicanismo de Paine descansa en la idea de que la razón está bien (aunque no igualitariamente) distribuida a lo largo de la sociedad, y si se le da total libertad, logrará que la mayoría elija a aquellos más dotados mentalmente para ocupar el poder y harán las elecciones correctas directamente. «Siempre interesa a un número mucho mayor de personas de una nación hacer que las cosas estén bien que dejar que estén mal, y cuando los asuntos públicos se abren a debate, y el juicio público es libre, no decidirá mal, salvo que decida apresuradamente»[384] .

Paine, por lo tanto, está en total desacuerdo con la idea de Burke de que el juicio político exige más sabiduría de lo que le puede dar la razón pura y que, por lo tanto, se debería dar más peso a los prejuicios que llevan mucho tiempo y han tenido éxito: «Ningún hombre tiene un prejuicio a favor de algo si sabe que está mal. Lo que le vincula es la creencia de pensar que está bien; y cuando vea que no es así, el prejuicio desaparecerá»[385] .

El uso prolongado no exime de nada. «La cuestión no es si esos principios son nuevos o viejos, sino si son buenos o malos»[386] . Y el rechazo a enfrentarse directamente a esta cuestión conduce a la sociedad a aceptar muchos males y a persistir en mucha injusticia, sobre todo guerras innecesarias. Con la llegada de la edad de la razón, «las razones para ir a la guerra han disminuido extremadamente, y prácticamente ya no queda nada sobre lo que discutir salvo lo que surge de ese demonio de la sociedad, el prejuicio, y la consecuente hostilidad e indocilidad del carácter», escribe Paine en 1782[387] .

Una de las principales razones por las que la sociedad no puede superar fácilmente el demonio del prejuicio, sostiene Paine, es precisamente la dependencia del precedente que Burke valora tanto. «El gobierno por precedentes, sin consideración alguna del principio del precedente, es uno de los sistemas más viles que puedan establecerse», escribe Paine.

> «Pero, al relacionar esos precedentes con una reverencia supersticiosa por las cosas antiguas, al igual que los monjes muestran reliquias y las califican de sagradas, la mayor parte de la humanidad se ve engañada y cae en la trampa. Hoy día, los gobiernos actúan como si temieran despertar una sola reflexión en el hombre. Llevan a éste blandamente al sepulcro de los precedentes con objeto de embotar sus facultades y apartar su atención del escenario de las revoluciones. Creen que está adquiriendo conocimientos con más rapidez de lo que ellos desean, y su política de los precedentes es el barómetro de sus temores»[388] .

Además, como los precedentes más antiguos se valoran más, la doctrina de los precedentes sugiere que la historia de la humanidad es un declive, que «la sabiduría degenera en los gobiernos a medida que los gobiernos van haciéndose viejos, y no pueden sino renquear con ayuda de los bastones y las muletas de los precedentes»[389] . Así, Paine rechaza la base de la doctrina de la prescripción de Burke: que las prácticas que han superado la prueba del tiempo merecen respeto y han evolucionado gradualmente para satisfacer mejor las necesidades del presente. Sostiene, de hecho, que las prácticas del pasado no se construyeron sobre la base del conocimiento razonado y por tanto no ofrecen un modelo de la política. Paine se opone incluso a que se emplee el precedente no sólo en la vida política sino también en los tribunales[390] .

Y por las mismas razones, piensa que la sabiduría de muchos no es superior a la de uno, pues todos han de superar la misma prueba de la razón, como la emplean todos los individuos. Por tanto, Paine rechaza frontalmente la idea de que la política de partido permite que muchas mentes trabajen juntas y que los límites de la razón significan que los partidos son inevitables en una sociedad libre, pues las diferentes personas enfatizarán diferentes partes de la verdad de diferentes formas. Para Paine la verdad se puede conocer a través de la razón y debería persuadir a todos, y por tanto los partidos en la política sólo pueden ser facciones en busca de fines privados sobre el bien público. Su ideal de una legislatura republicana «siempre se fundamentó sobre la esperanza de que independientemente de los partidos personales que hubiera en el Estado, todos se unirían y estarían de acuerdo en los principios generales de buen gobierno: que estas diferencias entre partidos se dejarían en la entrada del Parlamento, y que el bien público, o el bien de la totalidad, sería el principio rector de la legislatura»[391] . Una política liberada del prejuicio e iluminada por la razón no necesariamente ha de ser una política partidista. De la misma forma que la defensa de los partidos de Burke emana de su comprensión de la naturaleza humana y los límites de la razón, los argumentos de Paine en su contra se basan en su propia comprensión de la naturaleza humana y el poder de la razón.

De forma similar, Paine rechaza la idea de que cada nación debería seguir el patrón de su propia historia y que ningún principio universal de formas o

funciones políticas puede hablar a todos. Esta visión, sostiene, parte de asumir que la política no tiene nada que ver con la razón y el conocimiento, y por tanto no responde a principios de ningún tipo, sino sólo a la experiencia contingente. Si, por ejemplo, se planteara una defensa de la monarquía, no hay duda de que un grupo de británicos en Gran Bretaña se lo podría explicar a otro en América, a pesar de que pudieran vivir en circunstancias diferentes. «Si hay algo de la monarquía que no comprendemos las gentes de América, formulo el deseo de que el Sr. Burke tenga la amabilidad de informarnos», escribe Paine[392] . Sin embargo, ocurre lo contrario:

> «Yo veo en América a un gobierno que se extiende sobre un país diez veces más grande que Inglaterra y que funciona con regularidad por una cuadragésima parte de lo que cuesta el gobierno en Inglaterra. Si le pregunto a un hombre de América si quiere un rey, replica preguntándose si lo tomo por un idiota. ¿Cómo es que ocurre esta diferencia? ¿Somos más o menos sabios que otros? Veo que en América la generalidad de la gente vive con una abundancia desconocida en los países monárquicos, y veo que el principio de su gobierno, que es el de la igualdad de los Derechos del Hombre, va realizando rápidos progresos en el mundo»[393] .

Si es bueno para América, ciertamente será bueno para otros también, ya que está basado verificablemente en argumentos accesibles.

Por todas estas razones, Paine cree que los temores de Burke sobre el peligro de arrancar prejuicios y prácticas que llevan mucho tiempo funcionando son infundados y que su política (al basarse en los límites de la razón) está equivocada. No es para nada una desgracia que todo se discuta, sostiene Paine. Debatirlo todo abiertamente es la forma de racionalizar la política y, al hacerlo, la manera de definir, guiar e implementar correctamente el cambio político. Una vez que se plantean principios básicos como la igualdad del hombre y la necesidad del consentimiento, las terribles injusticias evidentes en tantos regímenes se vuelven insostenibles. «Es imposible que los gobiernos que han existido hasta ahora en el mundo comenzaran por ningún otro medio que una violación total de todos los

principios sagrados y morales», escribe Paine[394] . Argumenta en contra de la afirmación de Burke de que estos gobiernos hacen bien la mayoría de las cosas y que por tanto no deberíamos centrarnos en las pocas cosas que hacen mal. Paine dice que lo cierto es lo contrario: las formas más básicas de estos gobiernos están mal, y las pocas cosas que funcionan son la excepción que confirma la regla[395] .

Un gobierno legítimo y que funcione, por tanto, combinará los principios correctos con las consiguientes formas. En este sentido, para Paine la política sí responde a principios abstractos, pero lo hace porque piensa que los principios correctos son prerrequisitos ineludibles para las prácticas correctas, y que una vez que la razón y los principios correctos se suelten en la vida política, inevitablemente se fijará un camino que conducirá a un gobierno más justo y eficaz. Por tanto, la revolución que Paine tiene en mente es primordialmente una del conocimiento, posibilitado por la razón, y aquellos que se oponen a ella son básicamente agentes de ignorancia deliberada. Paine escribe: «Las revoluciones de América y de Francia han arrojado sobre el mundo un rayo de luz que llega hasta el hombre. El enorme costo de los gobiernos ha impulsado a la gente a pensar, al hacer que perciba las cosas, y cuando el velo empieza a rasgarse, no admite reparación. La ignorancia tiene un carácter peculiar: una vez que se disipa es imposible restablecerla. […] El Sr. Burke se esfuerza en vano por frenar el avance del conocimiento»[396] .

Por tanto, un gobierno fundado sobre dichos avances en el conocimiento argumenta por sí mismo en términos racionales a través de sus formas y funciones. Ofrece sus argumentos explícitamente de forma que cada individuo pueda considerar el asunto, y lleva sus principios a la vista de todos. Para empezar, esto significa que el gobierno debe presentar explícitamente sus principios y formas al mundo a través de una Constitución escrita. Dicho documento, sostiene Paine, debe expresar el origen correcto del gobierno con un contrato con el pueblo que es, de hecho, la verdadera forma jurídica de este contrato. Una Constitución así por tanto comprendería lo que la razón sabe sobre los orígenes del gobierno y la naturaleza del hombre, y habla en términos sencillos a la razón de cada persona razonable, para que nadie pueda cuestionar su legitimidad. Lo que

Burke llama la Constitución británica —que no es un documento sino las formas y estructuras del gobierno británico—, para Paine no es de ninguna forma una Constitución, sino solamente las prácticas acumuladas de un régimen básicamente injusto.

Las definiciones que Burke y Paine dan a la Constitución comprenden sus ideas sobre la razón y el cambio político. Para Burke, la Constitución es el resultado de la prescripción y su defensa es el objetivo de ésta. Paine cree que la Constitución es el resultado del razonamiento explícito sobre principios abstractos y se defiende con argumentos razonados. La Constitución de Burke es un régimen, cuando no una nación. La Constitución de Paine es un documento jurídico. «Una Constitución —escribe Paine—, no es algo que sólo exista de nombre, sino de hecho. No tiene una existencia ideal, sino real; y dondequiera que no se pueda exhibir en forma visible, no existe. […] ¿Puede, pues, el Sr. Burke exhibir la Constitución inglesa? Si no puede, cabe concluir con justicia que aunque se ha hablado tanto de ella, no existe nada que se pueda calificar de Constitución, ni ha existido jamás, y en consecuencia que el pueblo todavía tiene que formular una Constitución»[397] .

Una Constitución tan directa, que describa blanco sobre negro el gobierno en términos racionales y en su totalidad, también simplifica mucho la función del gobierno y evita la enorme e innecesaria complejidad e ineficacia del sistema británico, con sus innumerables vestigios de ramas que aún se conservan por pura inercia y por su poca disposición a cambiar. Esta complejidad es en sí misma una muestra de la insensata naturaleza del régimen británico. La racionalización se traduce como simplificación. «Mi idea de la forma de un gobierno la extraigo de un principio de la naturaleza que ningún arte puede destruir, a saber: que cuanto más simple sea algo, más difícil resulta descomponerlo, y mucho más fácil recomponerlo cuando sea descompuesto», escribe Paine en *El sentido común* [398] .

Este punto nuevamente refleja el gran desacuerdo entre Burke y Paine sobre la relación de la vida política con la razón y la ciencia, según la entendían los filósofos de la Ilustración. Burke rechaza explícitamente la idea de que la simplicidad en el gobierno sea una virtud. Las instituciones complicadas que se han construido a lo largo del tiempo tienen más probabilidades de

funcionar bien porque se desarrollaron para equilibrar presiones y ambiciones contrapuestas. Los seres humanos no son sencillos, y por tanto sus gobiernos tampoco lo pueden ser. «Cuando oigo hablar de la sencillez que buscan y de la cual se enorgullecen las nuevas constituciones políticas, no tengo la menor dificultad en concluir que, o bien sus artífices padecen una crasa ignorancia acerca de lo que debe ser su oficio, o están descuidando por completo sus deberes. Los Gobiernos simples son fundamentalmente deficientes, por no decir ahora nada peor de ellos», escribe Burke [399] .

Pero que la práctica de la política sea equilibrar excesos de forma que se compense, dice Paine, «equivale a una acusación a la Providencia, como si ésta no hubiera dejado al hombre otra opción con respecto al gobierno que elegir entre dos males»[400] . Como él no cree que ése sea el caso, rechaza el tipo de enfoque de diseño institucional de controles y contrapesos que caracteriza incluso a los filósofos políticos más liberales y sostiene que un gobierno mixto es inaceptable. En este sentido, Paine es un verdadero radical ilustrado, más parecido a los revolucionarios franceses que a los americanos.

Las variadas defensas de la aristocracia y de las prerrogativas del rey de Burke siempre apoyan el régimen mixto completo: el rey, los nobles y el pueblo llano equilibrando los intereses de cada cual para conseguir una vida política estable. «Creo que [los Lores] son absolutamente necesarios en la Constitución, pero creo que sólo son buenos cuando se los mantiene dentro de los límites correctos», escribe Burke[401] . Como él lo explica, ésta es la razón por la que defendió el Parlamento en contra de los acaparamientos de poderes reales en la década de 1760, pero luego, en la década de 1780, se convirtió en un devoto defensor de la prerrogativa real en contra de los partidarios del republicanismo[402] .

Pero Paine cree que esta inestabilidad e irregularidad son el resultado de no aplicar al gobierno los principios correctos. Un régimen mixto es un desorden total y no llega a ser legítimo en la medida que no llega a ser un verdadero republicanismo[403] .

Por la misma razón, Paine generalmente no es partidario de los controles y contrapesos *dentro* de un régimen republicano. No piensa que una organización muy específica del sistema representativo sea una función necesaria de los principios republicanos; es cuestión de preferencias siempre y cuando el principio representativo se respete[404] . Pero en cuanto a Paine, él se inclina por la simplicidad y el minimalismo en el diseño constitucional.

En *El sentido común* propone una idea de la forma que él cree que el autogobierno americano debería adoptar una vez que expulsara a los británicos. Pide asambleas estatales unicamerales elegidas anualmente, sin cargos estatales (o gobernadores). Las asambleas deberán tener poder para tratar todas las cuestiones internas, pero estarán sujetas a la autoridad del Congreso continental en los asuntos exteriores. A nivel federal, quiere que los diferentes estados se dividan en distritos iguales, cada uno de ellos enviaría un gran número (quizá treinta cada uno) de representantes al congreso nacional, que también sería un órgano unicameral. Todas las votaciones en el congreso requerirían una mayoría de tres quintas partes; el congreso elegiría a su presidente entre los estados por sorteo, y cada estado a su vez tendría su oportunidad de presidir. En una estructura así afloraría poca o ninguna discordia, sugiere Paine, ya que representaría la verdadera voluntad del pueblo a la vez que permitiría la valoración racional de los problemas políticos[405] . El objetivo de esta estructura es facilitar la toma de decisiones racionales e ignorar casi por completo el papel de la ambición, el interés y la pasión en los asuntos del hombre, pues Paine piensa que todo ello se puede evitar con una atención apropiada a los principios correctos de gobierno.

El rechazo de Paine del bicameralismo (que modificó un poco en la década de 1790 pero que nunca llegó a descartar) es bastante revelador en este sentido. En *Derechos del hombre* sostiene que «el que dos cámaras se refrenen o controlen arbitrariamente la una a la otra es incoherente, pues no puede demostrarse conforme a los principios de la justa representación que la una deba ser más sabia o mejor que la otra»[406] . Estas palabras fueron publicadas en 1792 y probablemente fueron escritas a finales de 1791, bastante después de la aprobación de la Constitución de los EE.UU. que,

por supuesto, implicaba una estructura institucional muy diferente. Aunque Paine nunca lo dice explícitamente, sus escritos constitucionales de la década de 1790 dejan entrever que tenía serias objeciones de principios al diseño del sistema constitucional de los EE.UU., con sus complicados esfuerzos por acorralar la ambición y canalizar la envidia y las ansias de poder a través de instituciones que se contrarrestaban entre sí.

Para Paine, la simplicidad en el gobierno es la expresión apropiada de las verdades simples y accesibles que subyacen a él. Por ello no sólo se opone a que la Constitución tenga un diseño complicado, sino que también rechaza la pompa y circunstancia que a menudo se encuentra asociada al poder del Estado. Mientras que Burke sostiene que elevar las instituciones y grandes personalidades con «majestad y sobria pompa» ayuda a formar los lazos sentimentales esenciales y ennoblece toda la empresa política, Paine dice que es una forma de disfrazar la injusticia e irracionalidad básica del régimen. Busca eliminar los sentimientos de la política. Afirma que las altivas pretensiones de la aristocracia son ridículas. «Los títulos no son sino apodos, y cada apodo es un título»[407] . Y los aires de importancia que adopta la monarquía son absurdos: «Lo comparo con algo que se guarda detrás de una cortina, en torno a lo cual siempre hay muchos jaleos y ceremonias, y un aire maravilloso de aparente solemnidad, pero que cuando, por accidente, se abre la cortina por casualidad y la compañía ve lo que es, todo el mundo estalla en carcajadas»[408] .

Burke no está en desacuerdo con la idea de que exponer al ridículo a la monarquía la debilitaría, pero para él ésta es precisamente la razón para tratarla con solemnidad, pues la solemnidad aparente es más verdadera y más valiosa para la naturaleza humana que la risa. Pero Paine lo rechaza como un insulto a la naturaleza humana. «En cuanto al Sr. Burke —escribe — está muy apegado a la monarquía […]. Ha adoptado una opinión de desprecio a la humanidad, que a su vez le paga con la misma moneda. Considera que se trata de un rebaño de seres a los que se debe gobernar mediante el fraude, la efigie y el espectáculo, y para él un ídolo valdría tanto, como figura de la monarquía, como un hombre»[409] . Los revolucionarios expresan sus elevadas consideraciones del hombre dejando de lado estas degradantes exhibiciones. «Los patriotas de Francia han

descubierto a tiempo que el rango y la dignidad en la sociedad deben ocupar un nuevo terreno. El antiguo se ha hundido. Ahora deben ocupar el terreno firme del carácter, en lugar del quimérico de los títulos, y han llevado sus títulos al altar y los han quemado en sacrificio a la Razón», escribe Paine[410] .

Si se eliminaran todas las quimeras y pretensiones de la aristocracia, y se permitiera que los principios políticos expuestos por la razón gobernaran, Paine estaba convencido de que se demostraría que los temores a los que Burke dirigía sus correctivos eran infundados. Una política de la razón, sostiene Paine, en gran medida resolvería lo que puede parecer como tensiones inherentes a la naturaleza humana. Los principios de gobierno equivocados y los regímenes construidos basándose en ellos han sido las causas fundamentales de los problemas de la humanidad como la pobreza y la guerra. Si se dejara libre a la razón, lo primero que haría sería demostrar al pueblo que los principios son falsos y que los sistemas son ilegítimos. «No creo que la monarquía y la aristocracia vayan a durar siete años más en ninguno de los países ilustrados de Europa —escribe Paine en 1792—. Si se pueden aducir en su favor mejores razones que en su contra, aguantarán; si es lo contrario, no»[411] . Y una vez que las razones hayan sido presentadas y los antiguos gobiernos hayan caído, nuevos regímenes aún más fundamentados en la razón resolverán lo que siempre habían parecido problemas incorregibles. La causa de que exista una pobreza desesperada en muchos países, escribe Paine, «no reside en ningún defecto natural de los principios de la civilización, sino en que se ha impedido que esos principios tengan un funcionamiento universal, la consecuencia de lo cual es un sistema perpetuo de guerra y gastos, que esquilman al país e impiden la felicidad general de la que es capaz la civilización»[412] . Más adelante dice:

> «Si los hombres se permiten pensar como deberían pensar los seres racionales, nada puede parecer más ridículo y absurdo, aparte de las consideraciones morales, que el correr con los gastos de construir flotas, llenarlas de hombres y luego llevarlas al océano, a ver cuál puede hundir a la otra con más rapidez. La paz, que no cuesta nada, brinda infinitamente más beneficios que cualquier victoria con todos sus gastos. Pero, si bien es lo mejor

> que responde a los intereses de las naciones, no es así por lo que respecta a los gobiernos de los cortesanos, cuya política habitual es la de buscar pretextos para imponer contribuciones y lograr empleos y cargos. […] Cuando todos los gobiernos de Europa estén basados en el sistema representativo, las naciones se conocerán mutuamente, y cesarán las animosidades y los prejuicios fomentados por la intriga y el artificio de las cortes. El soldado oprimido pasará a ser un hombre libre, y al marinero torturado ya no volverán a llevárselo a rastras por la calle como un delincuente, sino que continuará tranquilo su viaje mercantil»[413] .

Paine creía fervientemente que la guerra se basaba en las consecuencias del error y de la negación deliberada de la verdad. En la edad de la razón, la guerra se convertirá en algo del pasado. Una vez que se pongan en práctica los principios políticos correctos, sólo quedarán cuestiones de opinión y preferencia. Estas cuestiones abarcan desde detalles menores de las instituciones del régimen (aquellos más importantes de hecho corresponden a cuestiones de principios) hasta otras cuestiones menos significativas y pasajeras de medidas políticas y voluntad. Es posible que no se les dé respuesta recurriendo directamente a los principios abstractos, pero en un sistema diseñado en línea con dichos principios, estas cuestiones de opinión se resolverán muy eficientemente por deliberación democrática racional y por un ágil prueba y error. Ningún error durará mucho tiempo, escribe Paine[414] .

«A veces ocurre que la minoría tiene razón y la mayoría está equivocada», escribe Paine, «pero tan pronto como la experiencia demuestre que éste es el caso, la minoría aumentará hasta ser mayoría, y el error se subsanará por la tranquila intervención de la libertad de opinión e igualdad de derechos»[415] . Mientras que la amplia estructura y los principios del régimen estén bien establecidos y la razón sea libre para reinar, el pueblo elegirá bien.

Sin embargo, Paine es consciente de que ningún sistema es perfecto. También reconoce que el cambio en las circunstancias exigirá cambios en la ley, incluso cuando el gobierno se funde sobre los principios adecuados. Aprueba que las constituciones incluyan cláusulas que permitan realizar

enmiendas por estos motivos. Aunque piensa que los principios razonados deberían conformar el régimen, la cuestión sobre la que se aplica la razón cambiará con el tiempo, por lo tanto las leyes también deberán hacerlo. «Quizá resulte imposible establecer algo que combine los principios con las opiniones y la práctica, algo que la evolución de las circunstancias, a lo largo de un periodo de años, no desordene o haga incoherente», escribe Paine[416] . Pero estas deficiencias serán modestas y serán rápidamente observadas y corregidas, siempre que el sistema general de gobierno se haya establecido sobre los principios de igualdad y representación y que el pueblo sea libre para aplicar su razón a los problemas políticos sin engaños u opresión. Cuando los prejuicios y las costumbres se reemplacen por la inspección racional y la aplicación de los principios en la política, la edad de la razón, a pesar de no ser un paraíso libre de problemas, disfrutará de paz, prosperidad y progreso.

En efecto, la naturaleza progresista de la transformación contemplada por Paine es fundamental para sus ideas más importantes. Cree que el proyecto de la Ilustración liberará la razón humana que durante mucho tiempo estuvo encadenada. Derribará las instituciones y prácticas responsables de causar los problemas más profundos del hombre y las reemplazará con instituciones y prácticas que darán todavía más poder a la razón en los asuntos del hombre. Asimismo, Paine cree que una vez empoderada, la razón humana permitirá una serie continuada de buenos juicios y elecciones positivas. Estos progresos representan para Paine el comienzo de un gran avance en la historia, un futuro que será cada vez mejor a medida que las correcciones aumenten.

Este enfoque indica la apertura de Paine a la posibilidad de que las instituciones políticas mejoren, incluso por encima de aquellas que él mismo propone. «Las mejores constituciones que cabría idear hoy en día de forma coherente con las circunstancias del momento actual pueden quedar muy lejos de la excelencia que puede brindar el transcurso de unos años», escribe. Sólo estamos en el amanecer de la edad de la razón[417] . Y puesto que el conocimiento aprendido no se puede desaprender, esta clase de trasformación política no podrá ser revertida, sino que avanzará con el tiempo. Guiadas por la razón, las nuevas instituciones republicanas defenderán la causa de los derechos, la justicia, el comercio, la ciencia y el

conocimiento, y cada uno de éstos, a su vez, construirá sobre los otros. Es, verdaderamente, una época sin precedentes. En lugar de mirar hacia atrás en busca de guía, Paine sostiene que debemos mirar a la razón y, con su ayuda, avanzar.

Paine rechaza la acusación de Burke de que debido a que él, Paine, siempre mira hacia delante, a su causa siempre le faltarán pruebas concretas de su eficacia. Paine también quiere demostrar su filosofía política por sus efectos, no sólo con especulaciones: «Cuando cualquier país del mundo pueda decir: mis pobres son felices; no son víctimas de la ignorancia ni de la escasez; en mis cárceles no hay presos, ni en mis calles mendigos; los ancianos no padecen necesidades; los impuestos no son opresivos[418] ; el mundo racional es mi amigo, porque yo soy el amigo de su felicidad; cuando puedan decirse esas cosas, entonces ese país podrá presumir de su Constitución y de su gobierno»[419] . Su afirmación de poder lograr estos efectos es en gran medida prospectiva, ya que defiende una innovación que no ha sido puesta a prueba, mientras que Burke representa una Constitución largamente establecida. Por lo tanto, Paine busca demostrar con la razón que lo que él defiende generará una transformación progresiva de la vida social. Pero en el debate sobre la Revolución Francesa, cuando el anuncio de Paine de la razón estaba en su apogeo, también apuntó a un éxito práctico fundamental y destacado de sus principios: apuntó a América.

Tanto durante como después de la Guerra de Independencia de los EE.UU., Paine entendía y explicaba la revolución en términos de principios universales y el avance de la razón y los derechos. En efecto, ésta le supuso el primer ejemplo de una promulgación de su tipo de visión ilustrada de la política y como modelo de lo que esperaba que pudiera pasar en Francia y otros países. Y, sin embargo, para Burke, la misma crisis americana suponía un estudio de caso de una visión casi opuesta de la razón humana y su lugar en los asuntos públicos.

El significado de América

Burke y Paine, en realidad, estaban del mismo lado con respecto a la cuestión americana, el lado de la independencia (con el tiempo) de las colonias. Pero como es evidente a la luz de sus diferencias sobre la razón en

la política, les motivaban análisis totalmente opuestos de los acontecimientos en cuestión y su significado.

«La independencia de América, considerada meramente como separación de Inglaterra, hubiera sido cuestión de escasa importancia si no hubiera ido acompañada de una revolución en los principios y en la práctica de los gobiernos», afirmaría Paine una década después de la Guerra de Independencia de EE.UU. en *Derechos del hombre.* «Se irguió no sólo en su propia defensa, sino en la del mundo, y miró más allá de los beneficios que ella misma pudiera recibir»[420] . Para Paine, desde sus primeros escritos sobre América hasta el final de su vida, la historia americana fue la historia de la reivindicación de la razón ilustrada y de los principios que ayudó a descubrir. Como hemos visto, comenzó su llamamiento por la independencia de las colonias en *El sentido común* con una defensa de la igualdad y de la libertad liberal ilustrada, y Paine siempre estaba dispuesto a aclarar que la esencia de la causa era una cuestión de principios, no una mera exigencia práctica. «La causa de América es en buena medida la causa de toda la humanidad», declaraba[421] .

Cuando en 1782 el abad Raynal, un erudito cura francés, escribió un breve libro sobre la Guerra de Independencia de los Estados Unidos (que aún continuaba), que acusaba a los americanos de rebelarse por algo tan insignificante como unos impuestos, Paine respondió al abad con una acalorada carta pública donde afirmaba que la lucha estaba motivada por principios. La Guerra de Independencia de los Estados Unidos, sostenía, era una actuación política totalmente nueva, diferente a todo lo que había sucedido antes en la historia: «Aquí el valor y la calidad de la libertad, la naturaleza del gobierno y la dignidad del hombre se conocían y se entendían, y la relación de los americanos con estos principios causó la Revolución como una consecuencia natural e inevitable. No había ninguna familia en concreto que tuvieran que erigir o derrocar. Nada referente a la personalidad se incorporaba a su causa». En su lugar, lo que estaba en cuestión era la reivindicación de la razón y de los principios[422] . «La verdadera idea de una gran nación es aquella que propaga y promueve los principios de la sociedad universal», escribe Paine.

Lo que los americanos habían comenzado, lejos de ser una riña menor entre ingleses, se «distinguiría por abrir un nuevo sistema de civilización ampliada»[423] . Al reclamar su autoridad sobre las colonias, pero sin concederles derechos de voto ni otras protecciones, los británicos habían abierto la cuestión de la libertad racional, y el pueblo de América estaba excepcionalmente preparado para entender esta cuestión y su respuesta correcta y para actuar según este entendimiento. Una vez conseguida su independencia, establecerían un modelo de republicanismo que indudablemente atraería la atención y provocaría la emulación de otros, y demostraría que los principios del racionalismo ilustrado podían ofrecer bases sólidas para una próspera comunidad política.

A lo largo de las dos décadas siguientes, a medida que el experimento americano (aunque no sin obstáculos ni contratiempos) ciertamente parecía haber despegado con éxito, Paine recurría constantemente al modelo americano como ejemplo del potencial de sus principios revolucionarios. Los americanos habían logrado tener éxito no por razones concretas o locales de ellos, al contrario, las circunstancias se habían alineado muy en su contra. Tuvieron éxito porque habían empleado los principios correctos para fundar un nuevo régimen. En 1792 Paine lo explicaba así:

> «Si existe un país en el mundo en que menos cabría prever la concordia, conforme a los cálculos vulgares, es América. Constituida como está por gentes de diferentes naciones, acostumbradas a diferentes formas y hábitos de gobierno, que hablan diferentes idiomas, y tienen todavía más diferencias en sus modos de culto, parecería que la unión de esas gentes sería inviable; pero gracias a la sencilla operación de edificar un gobierno sobre los principios de la sociedad y los derechos del hombre, desaparece toda dificultad, y todas las partes se juntan en cordial unión. Allí no se oprime a los pobres, ni gozan de privilegios los ricos. No se mortifica a la industria con el esplendoroso despilfarro de una corte dedicada a la orgía a su costa. Sus impuestos son pocos, porque su gobierno es justo, y como no hay nada que los haga infelices, no hay nada que engendre disturbios y tumultos»[424] .

América es justo lo que Burke insiste en que falta en los argumentos de Paine: pruebas concretas de la vida de una comunidad real que demuestren que los principios de gobierno de Paine funcionan en la práctica. Estas pruebas le permiten cambiar las tornas y acusar a Burke de ignorar las verdaderas circunstancias en favor de preocupaciones abstractas. Con su labia característica, Paine sostiene en *Derechos del hombre* que «un hombre metafísico como el Sr. Burke habría torturado su imaginación para descubrir cómo se podría gobernar a un pueblo así [a los americanos]. Habría supuesto que a unos habría que manejarlos mediante el fraude, a otros por la fuerza, y a todos mediante algún artilugio; que se habría de contratar a genios para engañar a la ignorancia, y hacer espectáculos y desfiles para fascinar a los adocenados»[425] . En lugar de tanto ruido y furia vacía, sostiene Paine, los americanos eligieron la simplicidad de la razón y los principios liberales de la Ilustración han demostrado por su éxito que no se necesita nada más y que otros regímenes, fundados sobre otros principios, son innecesariamente opresivos e injustos. «Una de las grandes ventajas de la Revolución Americana ha sido que llevó a un descubrimiento de los principios, y reveló los engaños de los gobiernos. Hasta entonces, todas las revoluciones se habían realizado dentro de un ambiente de palacio, y nunca en el gran ámbito de una nación.» La Guerra de Independencia de los Estados Unidos fue un experimento práctico de la nueva ciencia de gobierno que demostró la eficacia de sus principios y su comprensión de la razón humana en la política[426] .

Pero Edmund Burke extraía más o menos la lección opuesta de la historia de la independencia de los Estados Unidos. Estaba profundamente involucrado en el debate británico sobre América y muy posiblemente era el amigo de los americanos más destacado y que más se hacía oír en el Parlamento. Pero Burke nunca confiere una naturaleza filosófica a las opiniones y acciones de los americanos. Ni una sola vez en sus escritos conocidos, públicos o privados, sobre este tema se refirió a los acontecimientos que allí sucedían como una revolución, sino que siempre se refería a ella como la crisis americana, la guerra americana e incluso llegó a describir estos acontecimientos como una guerra civil. En su opinión, habían sido los británicos y no los americanos los que habían roto con la prescripción en nombre de reclamaciones teóricas meramente especulativas sobre el gobierno, al imponer un régimen impositivo sin precedentes y

límites al comercio en América sobre la premisa de que el Parlamento tenía una autoridad ilimitada para gobernar directamente los asuntos coloniales.

En su opinión, los americanos sólo querían continuar y preservar las tradiciones de la Constitución británica y los privilegios de los que siempre habían disfrutado. A Burke le preocupa que el ejemplo de los americanos luchando tan capazmente por su independencia y aparentemente sufriendo tan poco por ello pudiera impulsar a otras naciones del mundo a imitarlos, pero no atribuye el atractivo de su ejemplo a ningún fundamento filosófico de su causa, y únicamente culpa a los británicos de haberlo provocado[427] . Los americanos estaban defendiendo los derechos implícitos que durante tanto tiempo habían tenido y la naturaleza de su antigua relación con Londres —querían continuidad, y el Parlamento no lo quería permitir—. Burke, de hecho, lee la segunda mitad de la Declaración de Independencia (un documento que conocía seguro pero que escrupulosamente evita mencionar) pero no la primera, mientras que Paine hace lo contrario.

De hecho, los argumentos de Burke en contra de las acciones del gobierno británico incluyen alguna de sus defensas más claras y firmes de la prescripción en contra de la razón abstracta, dirigidas todas ellas contra los británicos, no los americanos. La intención de cobrar impuestos a las colonias por sus ingresos y no sólo para controlar el comercio internacional británico (es decir, pasar de las tarifas aduaneras y los aranceles a los impuestos internos al consumo) no tenía ningún precedente en absoluto, y fue la novedad, y no el coste del impuesto, lo que alarmó a los americanos y los empujó a oponerse, sostenía. «Cualquiera que fuera el derecho, esta forma de usarlo era absolutamente nueva tanto en políticas como en prácticas»[428] .

Esta iniciativa fue defendida por la Administración de lord North basándose en que el Parlamento tenía todo el derecho a cobrar impuestos a las colonias de cualquier forma que quisiese. Los principios de soberanía y las Cartas de las colonias así lo permitían. Burke nunca negó este punto; sólo discutía el hecho de que la política debía contemplar algo más que principios abstractos. «La cuestión para mí no es si tienen derecho a hacer que su pueblo esté triste —Burke dijo al Parlamento—, sino si no juega en interés suyo hacer que estén contentos. No se trata de lo que un abogado me dice

que puedo hacer; sino lo que la humanidad, la razón y la justicia me dicen que debo hacer»[429] . Durante muchos años, los americanos básicamente habían vivido como británicos, con los mecanismos del autogobierno y un desarrollado sentido de la independencia. Cuando el Parlamento decidió, sin consultarles, alterar el régimen fiscal, les recordó, de muy malas formas, los límites de su independencia, en lo que equivalía a una provocación innecesaria. «El pueblo debe ser gobernado de forma que agrade a su temperamento y disposición —escribe Burke—, y los hombres de naturaleza y espíritu libres deben ser gobernados con al menos algo de condescendencia para con su espíritu y naturaleza»[430] . En lugar de romper tan bruscamente con las inclinaciones de los sentimientos americanos, el Parlamento podría haber aumentado los impuestos al comercio y mejorar así sus ingresos sin molestar a los americanos. Burke insistía que lo habrían aceptado porque estaban acostumbrados. «Los hombres soportan la inevitable constitución de su naturaleza original con todos sus padecimientos», sostenía. «Las leyes de las Actas de Navegación [de 1660] se ocuparon de las colonias desde su infancia, crecieron con su crecimiento, y se fortalecieron con su fortalecimiento. Confirmaron su obediencia a ellas más por el uso que por la ley»[431] .

Tener razón en los principios no era excusa para actuar mal en la práctica, y Burke advirtió al Parlamento de que olvidar esta verdad acarrearía grandes costos, porque empujaría a los americanos a cuestionar toda su relación con Londres. Precisamente porque no creía que los americanos estuvieran en contra de la prescripción o que plantearan amenazas genuinas al régimen (como creía que sería el caso en Francia en la siguiente década), Burke pensaba que era tremendamente insensato que los británicos rompiesen los patrones de sus mejores prácticas[432] .

Una y otra vez en 1775 y a principios de 1776, Burke imploró a los Comunes que prestasen atención a «la verdadera naturaleza y a las circunstancias particulares» del conflicto porque, sostenía, «queramos o no debemos gobernar en América según esa naturaleza y esas circunstancias; y no según nuestra propia imaginación; no según las ideas abstractas de derechos; de ninguna forma según simples teorías generales de gobierno, pues recurrir a ello me parecería, en nuestra presente situación, un puro

disparate»[433] . Con el tiempo, esta línea de argumentos provocó que Burke concluyera que se debía permitir que los americanos siguieran su propio camino, ya que el Parlamento había presionado demasiado en contra de las inclinaciones de la naturaleza americana y de la Constitución británica, sin dejar ninguna esperanza a la reconciliación. Los afectos humanos, sostenía en éste y otros frentes, eran la clave para cualquier sociedad funcional, y una vez que la desafección hace mella, los lazos sociales y políticos tienen pocas esperanzas de sobrevivir.

Burke habló y escribió sorprendentemente poco de América tras la guerra de 1783. A diferencia de Paine, no recurrió a esta crisis como ejemplo en luchas políticas posteriores. Su única referencia extensa está en un pasaje del *Llamamiento de los nuevos a los viejos whigs* de 1791. En dicho pasaje, básicamente repite sus argumentos en contra de la política del gobierno en la crisis americana y su creencia (corroborada, dice, por conversaciones con Benjamin Franklin en Londres) de que los americanos no querían la independencia ni buscaban la confirmación de principios filosóficos, sino que respondieron de forma bastante comprensible a una provocación poco inteligente. Los americanos, en ese momento, se hallaban «en igual posición frente a Inglaterra que se halló la propia Inglaterra en tiempos del Rey Jacobo II en 1688», escribe Burke[434] .

Tanto para Burke como para Paine, la crisis americana sirvió como prueba de sus profundas diferencias en cuanto a la concepción de la razón y el cambio político. La defensa de Paine de la independencia americana es una defensa de la política basada en la razón ilustrada y los principios racionales. Los argumentos de Burke para la independencia americana se basan en la prudencia y la prescripción. Una década más tarde, al defender posiciones contrarias en la cuestión de la Revolución Francesa, cada uno de ellos planteó casi exactamente los mismos argumentos que habían formulado para América. Su acuerdo sobre América reflejaba una forma muy diferente de entender los acontecimientos allí sucedidos, mientras que su desacuerdo sobre Francia reflejaba un acuerdo general sobre lo que querían los revolucionarios franceses. En ambos casos, Burke y Paine discrepaban profundamente en su concepción de la naturaleza humana, el cambio político y la correcta relación entre razón y política.

El debate de la razón

En todos sus escritos públicos y privados sobre toda una variedad de cuestiones políticas a lo largo de varias décadas, Thomas Paine ofrece una extensa y firme defensa de la supremacía por sí sola de la razón humana individual, según la entendía el liberalismo ilustrado, sobre las costumbres y las tradiciones. Esta afirmación implica someter cada institución política, cada práctica, cuestión e ideal a la inspección racional de todos los individuos. Puesto que la sociedad y la política responden a principios racionales y universales, deben responder a la razón de todos y cada uno, sostiene.

En sus numerosos escritos políticos, discursos y cartas durante el mismo periodo, Edmund Burke opone vigorosas objeciones a esta forma de pensar sobre la política. Estas objeciones se fundamentan en su visión, muy diferente, de la naturaleza humana, la vida política y los límites de la razón. Burke defiende una acción política guiada por la prescripción y dirigida al cambio gradual en respuesta a necesidades concretas. Este enfoque de la política compensa la limitación del conocimiento y los límites permanentes de la razón con un apoyo en los precedentes y en la suma de visiones individuales en la política (inevitablemente partidista).

Esta disputa entre principios universales y precedentes históricos —entre una política de conocimiento explícito y una política de conocimiento implícito— llega al corazón mismo del debate que todavía hoy define nuestra política.

A día de hoy aún se oye cómo voces progresistas sostienen que nuestro sistema político debería empoderar la experiencia especializada para abordar directamente problemas sociales y políticos con pericia técnica. Y los conservadores de hoy sostienen que debemos empoderar a las instituciones (como las familias, las iglesias y los mercados) que canalizan el conocimiento implícito de muchas personas y generaciones, y que han superado el paso del tiempo y contienen en sus mismas formas más sabiduría que la que cualquier persona podrá jamás poseer. Esta disputa, que Burke y Paine hicieron tan explícita, es otra versión del desacuerdo existente sobre si el pensamiento político debe considerar al individuo

racional, solitario y abstracto o si se debe tomar a cada sociedad concreta en su contexto socio-histórico. Esta cuestión muestra un hilo conductor a lo largo del debate entre Burke y Paine. Mientras debaten sobre la razón, Burke y Paine discrepan sobre el pasado dado y su relación con el presente, sobre si las circunstancias con las que nos encontramos al llegar al mundo pueden legítimamente formular exigencias sobre nuestra forma de pensar en la política.

Estos desacuerdos se combinan en una profunda diferencia sobre la naturaleza del cambio político y la mejora. Sus diferentes valoraciones sobre la naturaleza de los acontecimientos en América enmascararon algo esta disputa, pero a medida que la era de las revoluciones llegaba a su apogeo en Francia, las diferencias entre Burke y Paine salieron rápidamente a la superficie y conformaron un acalorado debate público entre ambos. El desacuerdo sobre la razón y la prescripción es, en el fondo, una discusión sobre los fundamentos teóricos o conceptuales de la política. Pero las dos posiciones de Burke y Paine tienen consecuencias muy prácticas cuando se aplican al cambio político. Desde la razón y la prescripción, y desde sus visiones sobre la naturaleza humana y la sociedad a las que ambos recurren, Paine y Burke llegan a los argumentos por los que son más conocidos: los argumentos sobre la revolución y la reforma.

Capítulo 6

Revolución y reforma

Burke y Paine eran muy conscientes de que las ideas políticas señalaban la acción política. Ambos hombres eran escritores y pensadores, pero ambos estaban profundamente involucrados en la política en un momento en que los vínculos entre las ideas y la acción estaban inusualmente claros. Así, sus ideas políticas indican dos concepciones de la acción política y el cambio: donde Burke utilizaba su idea de la prescripción para defender un proceso de reformas lento y gradual, Paine se basaba en su apoyo a la política racional para argumentar que sólo empezando de nuevo desde los primeros principios se podía redimir un gobierno ilegítimo.

Estas ideas están claras en los escritos de Burke y Paine desde sus primeras participaciones en política y obedecen claramente, como ya se ha visto, a sus reflexiones sobre la sociedad y el hombre. Pero éstas cobraron su mayor protagonismo durante la Revolución Francesa, cuando la cuestión de cómo se relacionaban los medios y los fines del cambio político de repente se convirtió en algo urgente e importante. Burke y Paine estaban mejor preparados que la mayoría de sus contemporáneos para abordar estas cuestiones, y la pasión e intensidad con las que lo hicieron ha definido, desde entonces, sus legados.

La revolución de la justicia de Paine

Thomas Paine era un revolucionario declarado y sin complejos. «Haber participado en dos revoluciones es haber logrado algo», escribió con orgullo a George Washington[435] . El propósito que persiguió, desde sus primeras hazañas políticas hasta el fin de su vida, fue la causa de la justicia, que buscaba aplicando la razón y los principios al gobierno. Como ya se ha

visto, Paine creía que dicha aplicación debía comenzar desde el inicio, porque un régimen corrupto o roto necesita ser reemplazado, no reparado.

Una y otra vez, expresa su indignación ante las excusas de los gobiernos ilegítimos por el maltrato a su pueblo con tal de mantenerse en el poder. «A medida que el tiempo borraba la historia de sus comienzos —escribe de los déspotas que fundaron cada antigua nación— sus sucesores adoptaron nuevas apariencias, para cortar las vinculaciones con su vergüenza, pero sus principios y objetivos permanecieron iguales»[436] . Sencillamente no es posible arreglar problemas en regímenes de este tipo porque el principio del despotismo empapa cada esquina y cada grieta. «Cuando el despotismo lleva siglos establecido en un país, como en Francia —escribe Paine—, el despotismo original hereditario depositado en la figura del rey se divide y subdivide en mil formas y configuraciones, hasta que al final todas ellas se representan por delegación»[437] .

Únicamente un remedio total puede abordar una corrupción tan profunda del gobierno. Para Paine, por tanto, hablar de revolución es hablar de derrocamiento, de eliminar la carga de generaciones de desgobierno e iniquidad y dejar sólo la sociedad, básicamente, en su estado natural.

Paine no se engañaba pensando que una revolución general de esta clase fuera a ser tarea sencilla, y tampoco asumía con ligereza los riesgos y problemas que acarrearía. «Es más sencillo que se comiencen a hacer maldades que ponerles fin», escribe, y las revoluciones siempre arrastrarán tras ellas un tren de maldades[438] . Así pues, insiste en que no está enamorado de las revoluciones en sí. En general, escribe, «es mejor obedecer una ley que es mala, y al mismo tiempo aprovechar todos los argumentos posibles para demostrar sus errores y procurar que se derogue, que violarla por la fuerza»[439] . Sólo cuando el régimen está tan fundamentalmente corrupto que la idea misma de una ley buena es imposible se requieren acciones más extremas. Paine se esfuerza en recalcar esta advertencia porque quiere dejar muy claro que un gobierno establecido sobre los principios correctos, y no la revolución requerida para tener dicho gobierno, es la meta de sus esfuerzos. «Es necesario en primer lugar que hagamos una distinción entre los medios que se han usado para destruir el

despotismo, con el fin de preparar la vía al establecimiento de la libertad; y los que se han de usar después de destruido»[440] .

El fin de la revolución es establecer un nuevo orden, no un estado revolucionario permanente, y únicamente la promesa de ese nuevo orden, junto con los abusos del antiguo, justifica la revolución. Se trata de una insurrección que tiene como objetivo el establecimiento de alguna configuración política estable. «Las facultades de la asamblea actual son diferentes de lo que serán las facultades de las asambleas futuras —escribe Paine del Parlamento francés en las primeras etapas de la revolución—, las facultades de las futuras asambleas serán las de legislar conforme a los principios y las formas prescritos en esa Constitución, y si la experiencia demuestra en adelante que son necesarias modificaciones, enmiendas o adiciones, la Constitución señalará la forma en que habrán de hacerse, y no lo dejará a la facultad discrecional del futuro gobierno»[441] .

Pero a pesar de todas estas advertencias, el mandato de la revolución descrito por Paine es excepcionalmente amplio porque se opone a la propia idea de «gobierno monárquico y hereditario» y no sólo a los abusos concretos de regímenes específicos, por dejar al hombre en una condición miserable[442] . En algunas obras (sobre todo en la primera parte de *Derechos del hombre* , escrito mientras algunos revolucionarios franceses, entre ellos el marqués de Lafayette, amigo de Paine, aún trataban de conservar algún papel simbólico para el rey en el nuevo régimen, y que por tanto fue escrito con alguna cautela) Paine reconoce a regañadientes el derecho del pueblo a escoger un monarca. Pero en el punto álgido de la Revolución Francesa, y muy claramente en la segunda parte de *Derechos del hombre* , que fue escrito algo más de un año después de la primera parte, declara ser un republicano a ultranza. «Todo gobierno hereditario es tiránico por naturaleza», escribe Paine, y pasa a atacar apasionadamente la propia idea de monarquía y aristocracia hereditaria[443] .

Cuando se establezcan gobiernos legítimos en todo el mundo, las revoluciones serán escasas y los ciudadanos deberán recurrir a la persuasión y a la legislación para reparar sus agravios. Pero mientras éste no sea el caso (y Paine creía que en su época no se daba esta situación en ningún país

excepto en América y en la Francia revolucionaria), el único remedio del que se disponía era comenzar de nuevo. Los viejos regímenes europeos sencillamente ya no eran adecuados en la era del conocimiento moderno de la política. «No se trata de saber si las formas y las máximas de los gobiernos que siguen en vigor estaban adaptadas a la condición del mundo en el periodo en que se establecieron —escribe Paine—. Cuanto más antiguas sean, menos correspondencia pueden tener con el estado actual de las cosas. El tiempo y la evolución de las circunstancias y de las opiniones tienen el mismo efecto progresivo, en cuanto a dejar anticuados los modos de gobierno, que tienen sobre las costumbres y los modales»[444] . El progreso del conocimiento y la civilización, ayudados por el avance de la razón y la ciencia modernas, exacerba todavía más la deficiencia e ilegitimidad de los antiguos regímenes, y la propia ilegitimidad sólo puede ser solucionada con la revolución total.

Por lo tanto, en la práctica, Paine sostiene que el momento requiere un comienzo político radical y completamente nuevo. Los pueblos de cada nación deben echar a los antiguos gobiernos que los oprimen y comenzar de nuevo desde sus bases sociales, construyendo esta vez las instituciones políticas de acuerdo con los principios de igualdad, elección y representación evidenciados por la razón. Así, la revolución para Paine es menos un remedio para un conjunto concreto de problemas sociales y políticos y más una respuesta ante la ausencia de bases políticas apropiadas. Quiere presenciar un regreso a la sociedad natural que según él precede a la formación del gobierno y, desde ahí, la construcción de instituciones y prácticas radicalmente nuevas, no relacionadas con ninguna que haya existido en el Antiguo Régimen. Esto requiere el diseño e implantación de formas políticas y sociales totalmente nuevas. Guardar continuidad con los antiguos regímenes sería una prueba de lo inadecuado de las reformas. Una Constitución, para que funcione correctamente, «debe ser una novedad, y aquello que no sea una novedad será deficiente», escribe Paine[445] . No se debe conservar nada del régimen anterior, y no parece muy razonable fijarse en modelos todavía más antiguos, como los de Grecia y Roma, para establecer el nuevo régimen. «La humanidad ha logrado muy poco si, en este estadio del mundo, debe retrotraerse dos mil o tres mil años para buscar lecciones y ejemplos»[446] . No debemos fijarnos en la historia sino en

nuestra nueva comprensión de la naturaleza y de los principios de la justicia y de la sociedad y no comenzar con nada que no sea un renacimiento.

Evidentemente, dado su entusiasmo por la revolución y sus advertencias sobre las circunstancias concretas que justificarían su llamamiento, Paine creía que lo más importante es lo que la revolución construye, no lo que derriba, y ponía cuidado en dejar esto claro. «Al contemplar las revoluciones —reflexiona en *Derechos del hombre* —, resulta fácil percibir que puedan surgir por dos causas distintas: una, evitar una gran calamidad o superarla; la otra, obtener un bien grande y positivo»; y continúa:

> «En las que se deben a la primera causa, el ánimo se enciende y se inflama, y la reparación, que se obtiene con peligro, se ve demasiadas veces mancillada por la venganza. Pero en las que se deben a la segunda, el ánimo, más bien animado que agitado, se concentra serenamente en el objeto. La razón y el debate, la persuasión y la convicción, se convierten en las armas del enfrentamiento, y no es sino cuando se intenta reprimirlas cuando se recurre a la violencia. Cuando los hombres se unen para ponerse de acuerdo en que algo es bueno, si se pudiera obtener, como el alivio de la carga de las contribuciones y la extinción de la corrupción, ya han alcanzado más de la mitad del objetivo. Lo que aprueban como fin lo promoverán por sus medios»[447] .

Sin embargo, ya en este pasaje Paine delata la dificultad que entraña diferenciar entre destrucción y construcción en esta visión del mundo. Las bondades que ofrece como ejemplos son el «alivio» de los impuestos onerosos y la «extinción» de la corrupción —y ambas cosas, son, en realidad, bondades negativas—. Puesto que cree que un gobierno legítimo se alinea con el orden racional y natural de las cosas, considera que la injusticia es una especie de imposición. Por lo tanto, la representación de la justicia es la eliminación de una carga; lo bueno es la eliminación de lo malo. Por ello, los escritos revolucionarios de Paine están consagrados casi por entero a derrocar déspotas y tiranos. La revolución es la eliminación de imposiciones y cargas, algo que, en la práctica, requiere la eliminación total de los gobiernos responsables de ellas.

Paine cree que puesto que gobernar es un trabajo fundamentalmente intelectual, los individuos tienen la capacidad de construir un gobierno apropiado desde cero siempre que se respeten los principios de igualdad y libertad individual. Pero la tarea previa necesaria de desmantelar un régimen despótico es un desafío mucho más difícil y que exige un enorme esfuerzo, coraje y compromiso políticos. Por encima de todo, considera que está llamado a contribuir a la superación de este desafío, una empresa que requiere a los mejores y más inteligentes de una sociedad oprimida —«todo ese ámbito de la capacidad que nunca deja de aparecer en las revoluciones»— para ayudar al pueblo a comprender las deficiencias del gobierno y que abogue por un regreso a los orígenes para la construcción de una alternativa[448] .

Paine creía que su particular talento para la argumentación política era especialmente apropiado para la naturaleza de este desafío, que requería una especie de despertar. Las formas y costumbres del Antiguo Régimen pueden ocultar fácilmente al pueblo lo fundamental de su injusticia, puesto que las personas, después de todo, tienden a querer a su país y a sus símbolos y formas y, por tanto, aguantarán mucho dolor por la costumbre. Sin embargo, Paine escribe, «no obstante, resulta curioso observar la rapidez con que se puede disipar este hechizo. Una sola expresión, concebida y expresada con claridad, devuelve a veces a toda una colectividad sus propios sentimientos, y se puede actuar con naciones enteras de la misma guisa»[449] .

Desilusionados y, más tarde, instruidos en los principios correctos de gobierno, todas las naciones tienen la capacidad de liberarse a través de la revolución y reemplazar un régimen decrépito con un régimen libre. Es en este sentido en el que Paine pronunció la famosa frase en la que aseguraba a sus compañeros americanos en 1776 que podían elegir comenzar el mundo de nuevo con eficacia[450] . Librarnos de las viejas presunciones, comenzar desde los primeros principios adecuados, y construir así un gobierno correcto, es algo que está en nuestro poder.

Vista de esta forma, la ética revolucionaria de Paine resulta ser (en sus medios y también en sus fines) una forma aplicada de su teoría de la vida política. Busca iniciar un cambio empezando desde cero, de la misma forma

que busca valorar articulaciones políticas mirando a los primeros orígenes. Quiere tomar el método de razonamiento político empleado por el liberalismo ilustrado y transformarlo en un método de actuación en política.

Puesto que la idea de la revolución se fundamenta de esta forma en principios e implica una especie de liberación para la naturaleza humana de la opresión de las ideas falsas y los gobiernos tiránicos, Paine cree que este progreso será básicamente imparable una vez que se eliminen adecuadamente los obstáculos de los antiguos regímenes. «Los gobiernos fundados sobre una teoría moral, sobre un sistema de paz universal, sobre los imprescriptibles Derechos del Hombre hereditarios, se están propagando de oeste a este con mayor fuerza que los gobiernos de la espada se propagaban de este a oeste —escribe—. No interesa a los individuos en concreto, sino al progreso de las naciones, y promete una nueva era a la humanidad»[451] . A esta revolución no le interesa reemplazar un líder por otro. No se mueve por el odio hacia un rey o la preferencia por otro, sino por el deseo de justicia promovida por la búsqueda de la verdad.

Incluso cuando las cosas se pusieron tensas en Francia y Paine fue encarcelado durante casi un año por el régimen revolucionario por asociarse con facciones que no eran lo suficientemente radicales, siguió insistiendo en que los principios correctos estaban ahí para ser aplicados, y que cualquier fallo de la revolución se debía a fallos a la hora de aplicarlos total y correctamente. En 1795 escribía «Todos los desórdenes que se han levantado en Francia durante el progreso de la revolución han tenido su origen no en el principio de la igualdad de derechos, sino en la violación de este principio»[452] . Nueve años más tarde, tras presenciar el desmoronamiento de su gran sueño y el ascenso de Napoleón, Paine le dijo a un grupo de habitantes francoparlantes en Luisiana: «Ya han podido comprobar los daños que se han producido en Francia por tener el poder antes de entender los principios. Ganaron la libertad de palabra, pero no de hecho. El escritor de estas palabras estuvo en Francia durante toda la revolución, y sabe la verdad que hay en sus palabras; pues después de tratar de otorgarle principios, casi cae víctima de su furia»[453] . Sobre el hecho de que la revolución no tuviese un éxito total, Paine concluye que se debió a que no se completó y no, como podría sugerir Burke, a que fuera la

representación completa de un modelo inadecuado y excesivamente especulativo.

Esta visión convierte a Paine en un revolucionario convencido, mucho antes de que la idea del revolucionario como figura o tipo político se pusiese de moda. Puesto que creía que el cambio político debía ser total e inflexible, le entusiasmaba la perspectiva de derrocar el orden existente para que uno nuevo y más racional surgiese en su lugar. Paine era excepcionalmente franco acerca de su apoyo a la revolución total, sobre todo una vez instalado en Francia. Consideraba que cualquier resistencia a un nuevo comienzo era una señal de corrupción por algún motivo personal injusto, y creía que, durante el excepcional periodo de la revolución, la resistencia y la oposición debían ser aplastadas por el bien de la causa.

Es importante comprender que estas ideas de Paine sobrepasaban con mucho al liberalismo de la mayoría de *whigs* británicos. Al rechazar la monarquía por principio, se aliaba con el sector de los radicales británicos de la época, pero incluso la mayoría de esos radicales nunca llegó tan lejos como para sugerir la abolición de la monarquía en la propia Gran Bretaña. Para Paine, el despotismo era el resultado de no lograr aplicar totalmente los principios de la libertad en la práctica y, por tanto, los principios liberales que habían surgido de la concepción *whig* del mundo necesitaban un republicanismo inflexible. Fue en este contexto que, en su última carta a Burke con fecha 17 de enero de 1790, Paine escribió del fervor de los revolucionarios y de su determinación en destruirse a sí mismos o a su país antes que abandonar su plan revolucionario[454] .

Es fácil ver por qué Paine estaba entusiasmado. Los acontecimientos que describía, en los primeros meses de la Revolución Francesa, encajaban perfectamente con su idea de lo significativo que debía ser el cambio político y cómo un régimen correctamente fundado sobre el racionalismo ilustrado debía reemplazar a una antigua monarquía. Sin embargo, estos mismos acontecimientos también expresaban perfectamente los peores temores y preocupaciones de su destinatario. Las fuertes diferencias entre Burke y Paine nunca estuvieron más claras que en el comienzo de la revolución en Francia.

La reforma contrarrevolucionaria de Burke

«Hubo un tiempo en que era imposible hacer creer al Sr. Burke que habría una Revolución en Francia», explica Paine en *Derechos del hombre* . Se refería a sus discusiones con Burke justo un año antes de que estallara la revolución[455] . Una revolución total en el corazón mismo de Europa le parecía a Burke algo demasiado radical como para creerlo. Y por esa misma razón, cuando la revolución efectivamente estalló, Burke apenas podía contener su preocupación sobre las consecuencias que ésta podía acarrear. Para Burke, la revolución personificaba cada uno de los temores que había abordado en el transcurso de su vida política. Se trataba de un estallido de radicalismo de inspiración filosófica dirigido por las mismas teorías de la naturaleza humana y de la política que Burke había criticado durante décadas, buscaba cortar los vínculos de la sociedad con su pasado, y procedía con actos de violencia colectiva y extremismo.

No sorprende, por tanto, que la respuesta de Burke desde el primer momento en que tuvo conciencia de la magnitud de la violencia en París hasta el final de su vida, siete años más tarde, fuera una intensa y encendida oposición a los acontecimientos en Francia. Tenía una dedicación férrea a tratar de abrir los ojos a sus compatriotas ante lo que él consideraba un grave peligro sin precedentes. El régimen francés, escribe Burke, «no es un nuevo poder de tipo antiguo. Es un poder nuevo de nueva especie»[456] . Nada parecido se había visto antes sobre suelo europeo, pero mostraba de forma muy real los peligros que durante algún tiempo se habían estado acumulando en el mundo intelectual. «Nunca antes un grupo de literatos se había convertido en una banda de ladrones y asesinos; nunca antes un grupo de rufianes a sueldo y bandidos había adoptado las vestiduras y el tono de una academia de filósofos», escribe Burke con una de sus características florituras de desconcierto[457] .

Durante la crisis americana, a la que nunca llamó revolución, Burke creía que las colonias se rebelaban en contra del desgobierno británico. Pero pensaba que los franceses se rebelaban por el fervor desatado por una nueva teoría del hombre y la sociedad y que, en el proceso, estaban derribando mucho más que estructuras políticas. En este sentido, precisamente porque

la revolución trataba de buscar un nuevo orden y no sólo rechazar una política o un gobernante concretos, Burke pensaba que iba demasiado lejos. La justificación de Paine era idéntica a la acusación de Burke. «No es una revolución en el gobierno —escribe Burke—. No es la victoria de un partido sobre otro partido. Es la destrucción y descomposición de toda la sociedad; algo que ninguna facción nunca podrá hacer por derecho, por muy poderosa que sea, ni tampoco sin terribles consecuencias para todos a su alrededor, tanto en el acto como en el ejemplo»[458] .

Según Burke, Francia, tras la revolución, no era tanto una nación con un gobierno diferente como una de las partes en una disputa intelectual que superaba fronteras y que tenía ambiciones de alcanzar cada Estado de Europa. «Mis ideas y mis principios me han conducido en esta lucha a encontrarme con Francia no como un Estado sino como una facción», escribe Burke en *Cartas sobre una paz regicida* [459] . «Es una guerra entre los partidarios del orden antiguo, civil, moral y político de Europa contra una secta de ateos fanáticos y ambiciosos que pretenden cambiarlos a todos. Francia no está expandiendo un imperio extranjero sobre otras naciones: es una secta la que apunta al imperio universal, y comienza con la conquista de Francia»[460] .

La vehemente oposición de Burke estaba claramente motivada por el temor de que la próxima conquista de la secta revolucionaria fuese Gran Bretaña, y ciertamente los propios políticos radicales británicos trabajaban arduamente para crear las condiciones para que una nueva revolución británica siguiese a la francesa. Le preocupaba que los disturbios de dichos radicales británicos dieran la impresión, tanto a su pueblo como a los del extranjero, de que el conjunto de la nación estaba a punto de rebelarse. Y en las *Reflexiones* trabajaba para disipar esta idea al tiempo que recordaba a sus compatriotas los principios de su régimen y argumentaba contra la revolución como forma de cambio político[461] .

Burke no negaba que a veces surgiese la necesidad de acometer cambios políticos serios; tampoco negaba que el Antiguo Régimen adoleciera en Francia de graves fallos (aunque, ciertamente, en ocasiones los minimizó)[462] . «No soy ajeno a las faltas y defectos del Gobierno que ha

sido derrocado en Francia —escribe— y creo que no estoy inclinado ni por naturaleza ni por sistema a hacer un panegírico de algo que sea justo y natural objeto de censura. Pero la cuestión no se refiere ahora a los vicios de la monarquía, sino a su existencia. ¿Es verdad que el Gobierno de Francia llegó a un punto en el que no podía ni merecía reformarse, de tal modo que resultaba absolutamente necesario que toda la fábrica fuese echada abajo y se allanase el campo para erigir en su lugar un edificio teórico y experimental?»[463] Burke no se oponía al deseo de cambio político, pero se oponía a tirar el régimen entero, y con ello, creía, la tradición política francesa que permitiría llevar a cabo dicho cambio.

Algunas de las políticas concretas del nuevo régimen podrían mejorar la vida del pueblo a corto plazo, señala, ya que «quienes todo lo destruyen, es inevitable que también destruyan algunos abusos» y «quienes construyen todo de nueva planta, puede que erijan algo beneficioso». Pero para excusar la violencia y el radicalismo de la revolución señalando algún beneficio concreto que se hubiera sacado de ella, un individuo tendría que demostrar que el beneficio no se podría haber conseguido a través de una reforma menos radical, y esto, según Burke, era sencillamente falso. Y lo que es más importante, el daño causado por los medios y los fines de la revolución era mucho mayor que estos modestos beneficios. «Las mejoras introducidas por la Asamblea Nacional son superficiales; sus errores son fundamentales»[464] . El Antiguo Régimen podrá haber sido brutal, escribe Burke, pero esta violenta revolución simplemente ha desatado en el mundo otro régimen no menos brutal[465] .

Pero ciertamente éstas no son las únicas opciones. «¿Es que estos caballeros no han oído nunca, en el ámbito total de la teoría y de la práctica, que hay algo entre el despotismo del monarca y el despotismo de la multitud?», pregunta[466] . «Para ellos no hay término medio: o se hace una guerra o revolución, o no se hace nada»[467] . Burke sostiene que el hecho de no ver o buscar un punto intermedio no es un descuido, sino una característica destacada de la visión radical del mundo de los revolucionarios: «Esta negativa suya a curar enfermedades comunes con remedios normales surge, no sólo de una falta de comprensión, sino también, según me temo, de una malignidad de disposición»[468] .

Por supuesto, el derrocamiento de un gobierno tiene precedentes, incluso en la historia de Gran Bretaña. Pero Burke sostiene que para los británicos, al igual que para la mayoría de las naciones civilizadas, la revolución se considera justificable sólo como recurso de absoluta necesidad. «Una revolución será siempre el último recurso de los sensatos y de los buenos»[469] . Sin embargo, los franceses lo han convertido en regla. «La idea que la Asamblea tiene de sus propios poderes hace que éstos sean siempre llevados al límite de su competencia legislativa, y sus ejemplos de casos comunes provienen en realidad de excepciones sólo permisibles en casos de urgente necesidad»[470] . Esta clase de extremismo no es nada positivo para la vida política. «Nunca aquél que porque siente sus dedos congelados prende fuego a su casa podrá enseñarnos bien a procurarnos hogares con calor saludable y grato», escribe Burke[471] .

Además, las revoluciones necesarias en Gran Bretaña generalmente se han producido para devolver algo de equilibrio a la Constitución. El objetivo no era reemplazar completamente el sistema de gobierno. Una revolución total de este tipo, en opinión de Burke, no se puede justificar ni por necesidad, pues sus consecuencias son tan terribles y graves que siempre habrá una opción mejor. Al cortar los vínculos de la vida política con todo tipo de prescripción y al establecer el radicalismo ilustrado como una suerte de religión de Estado, la revolución traspasa los límites de cualquier necesidad e instaura un sistema incorregible, un gobierno tan plagado de problemas de base que nunca se podrá arreglar[472] .

¿Por qué un régimen revolucionario es completa (y permanentemente) irrecuperable? Burke considera este régimen como la ejemplificación de los enfoques radicales sobre la naturaleza, la elección y la razón ilustrada descritos hasta ahora, y cree que cuando todos ellos se combinan y se ponen en acción, el resultado es un desastre político sin paliativos, uno que además cierra las puertas a su propia mejora.

Para empezar, la revolución elimina los mecanismos de control y los incentivos a la moderación y deja sueltos a los espíritus salvajes. Sus líderes tratan a Francia como si fuera un país conquistado, borrando cualquier vestigio previo de identidad y de fuerza[473] . Enfrentan a los individuos

entre sí para debilitar cada parte de la sociedad excepto el nuevo gobierno y buscan, en concreto, «subvertir todo el marco y el orden de los Estados mejor construidos corrompiendo al pueblo llano con el botín de las clases superiores»[474] . Vuelven los talentos de las mejores y más inteligentes mentes de la nación en contra de la riqueza de las grandes familias[475] . Todo esto crea nuevas costumbres de acción y pensamiento que perjudican poderosamente todo orden político. Estas costumbres comenzaron antes de la revolución y fueron decisivas para ella. «Una revolución silenciosa en el mundo moral precedió a la revolución política, y la preparó»[476] . Y una vez que se relacionan con el espectáculo de una revolución real, estas costumbres desarrollan un apetito por la acción política radical, un apetito que deja a los individuos insatisfechos con la vida normal y por tanto poco proclives a buscar la estabilidad. «La reforma poco costosa e incruenta, la libertad obtenida sin incurrir en actos culpables, son para su gusto demasiado aburridas e insípidas. Tiene que haber un gran cambio de escena; tiene que haber un magno efecto teatral; tiene que haber un magnífico espectáculo para estimular la imaginación»[477] .

Una vez estimulada, sostiene Burke, la imaginación permanecerá en ese estado y buscará un objetivo donde crear más espectáculos y efectos teatrales. Burke teme que se desate un fervor ciego y el fanatismo político. Un régimen construido sobre dichas teorías con un público empujado al fanatismo, escribe, se convertirá rápidamente en una «tiranía de una multitud licenciosa, brutal y despiadada, carente de leyes, de costumbres y de moral, y que, lejos de respetar el buen juicio general de la raza humana, con denuedo insolente intenta trastocar todos los principios y opiniones que han guiado y refrenado al mundo hasta el día de hoy, para forzarla a actuar conforme» a sus propias opiniones y conductas[478] .

Burke sostiene que dejar sueltas estas fuerzas no sólo perjudica la estabilidad social, sino que sitúa al pueblo y al Estado en curso de colisión, porque el público pronto se cansará de su nuevo régimen y de sus inevitables restricciones a la libertad individual, de la misma forma que se le instruyó a que se cansara del Antiguo Régimen. Y es seguro que el Estado arrollará al pueblo en un choque así. Una revolución dirigida por la fe en la elección y en el individualismo, con el tiempo dará lugar a un

régimen que aplaste la elección y el individualismo. Las ideas políticas que están detrás de la revolución animan a la deslealtad con nuestro país en favor de los principios de la Ilustración. Pero cuando esa deslealtad se propague al propio régimen, éste dispondrá de muchos menos recursos que su predecesor a los que apelar para ejercer su autoridad, puesto que habrá aplastado la calma natural del pueblo. Al haber nivelado la sociedad, el régimen sólo podrá recurrir a la fuerza y se verá obligado a aplastar la disensión. «Los reyes serán tiranos como medida política cuando los súbditos sean rebeldes por principio», escribe Burke[479] . Y en esa crisis, predice Burke, el único recurso que quedará será un régimen militar y, con ello, el fin de todos los bellos discursos sobre los derechos del hombre. En las *Reflexiones* , Burke predice en una crisis así el ascenso al poder de un general carismático, una predicción que anticipa inquietantemente la llegada de Napoleón[480] .

En efecto, precisamente porque el régimen se construye sobre un plan racional tiene el potencial de ejercer un poder inmenso previamente inconcebible e invadir al individuo. «Francia se diferencia de forma fundamental de todos aquellos gobiernos que se han formado sin sistema, que existen por la costumbre y que se confunden con la multitud y con la complejidad de sus búsquedas», escribe Burke.

> «Es sistemático; sus principios son simples; dispone de una unidad y coherencia perfectas. En ese país, cortar completamente una rama de comercio, liquidar una fábrica, destruir la circulación del dinero, violar el crédito, suspender el curso de la agricultura, incluso quemar una ciudad o arrasar una de sus provincias, no les produce ni un segundo de desasosiego. Para ellos, la voluntad, el deseo, las necesidades, la libertad, el trabajo duro, la sangre de las personas no es nada. La individualidad queda fuera de su plan de gobierno. El Estado lo es todo»[481] .

Burke cree que, irónicamente, el régimen que se construya explícitamente sobre los derechos del hombre pisoteará esos derechos más eficazmente que cualquier despotismo antiguo. Los revolucionarios han confundido las señales exteriores del despotismo (como los nobles y los curas) con las causas de ello y por lo tanto, como a menudo sucede en la historia, han

luchado contra el enemigo equivocado y podrían acabar personificando el propio mal que deseaban erradicar. «Así acontece con todos aquellos que, deteniéndose sólo en la superficie y costra de la historia, piensan que están haciendo la guerra a la intolerancia, el orgullo y la crueldad, mientras que, bajo la apariencia de estar aborreciendo los malos principios de los partidos anticuados, están de hecho autorizando y dando pábulo a esos mismos vicios en manifestaciones diferentes, y tal vez incluso peores»[482] .

Aquí, Burke sostiene nuevamente que el esfuerzo por racionalizar la política, por eliminar aquellos lazos sentimentales y órganos aparentemente vestigiales no acabará liberando la razón y la justicia sino la pasión por el poder. Su discrepancia con Paine acerca de la naturaleza humana les conduce a albergar expectativas muy diferentes de la era de las revoluciones. Las ideas políticas tienen consecuencias, escribe Burke, y éstas deberían entenderse tanto a la luz de las limitaciones permanentes de la naturaleza humana como a la luz de los éxitos y fracasos del pasado. Sostiene que la revolución es un medio inapropiado para el cambio político porque no es adecuada para capitalizar las lecciones implícitas del pasado o para dejar espacio a la imperfección permanente de todas las empresas del ser humano. Los desafíos del gobierno son sencillamente demasiado sutiles y complejos como para permitir una fuerza bruta así.

Los revolucionarios franceses, como él los entendía, simplemente ignoraban esta complejidad. «¿Un hombre ignorante, pero que no es lo bastante necio como para ponerse a desmontar su reloj, sí está en cambio lo bastante seguro de sí mismo como para creer que puede montar y desmontar fácilmente, si le parece, una maquinaria moral de muy otra naturaleza, importancia y complejidad, compuesta por muchas más ruedas y muelles y contrapesos, y con fuerzas que se contrarrestan y cooperan?» escribe Burke. «¡Qué poco piensan los hombres en lo inmoral de su actitud cuando juguetean con lo que no entienden! Su pretendida buena intención no es excusa de ningún género para su osadía»[483] .

El placer que los revolucionarios parecían obtener de la destrucción de arreglos que habían perdurado en el tiempo sólo lograba afianzar las preocupaciones de Burke. «Es una amarga, maligna y envidiosa disposición, sin gusto para apreciar la realidad de alguna imagen o

representación de la virtud, aquella que ve con satisfacción la caída inmerecida de algo que durante mucho tiempo había florecido en el esplendor y el honor —escribe—. A mí no me gusta ver nada destruido, no me gusta que se produzca un vacío en la sociedad, una ruina sobre la faz de un país»[484] . Piensa que este apetito por la destrucción de los revolucionarios es consecuencia de la falta de agradecimiento por el mundo dado. «La ingratitud resulta, desde luego, de sus cuatro virtudes cardinales comprimidas y amalgamadas en una», escribe en *Carta a un noble lord* [485] .

Así que, nuevamente, las objeciones más profundas de Burke a los revolucionarios y a su enfoque sobre el cambio político tienen que ver con sus actitudes hacia el pasado y su relación con él: su afirmación de que el cambio político debe vencer el pasado y no construir sobre él. Burke sostiene que este enfoque, junto con las asunciones estrechamente relacionadas de los revolucionarios acerca de la naturaleza, la elección y la razón conducen a un enfoque de la acción política y el cambio político profundamente equivocado. Es más, el régimen revolucionario resultante no sólo le podrá producir un daño terrible a la sociedad, sino que también cerrará las puertas a corregir sus propios errores.

Por todas estas razones, Burke piensa que es absolutamente crucial resistirse a la revolución, oponiéndose tanto a su propagación como a su crecimiento en Francia y, lo que es más importante, impidiendo su importación a Gran Bretaña. Le preocupa que sus efectos sean irreversibles si no se le opone resistencia desde el comienzo y se permite que se filtre al flujo sanguíneo político de los británicos. En un pasaje famoso de la conclusión de *Pensamientos sobre los Asuntos de Francia* , Burke recalca la dificultad y el peligro al que se han enfrentado desde entonces los contrarrevolucionarios: «Si se produce un gran cambio en los asuntos del hombre, las mentes de los individuos se adaptarán a él, las opiniones y los sentimientos generales tirarán para ese lado. Cada temor, cada esperanza, lo promoverá; y entonces ellos, que persisten en oponerse a la poderosa corriente de los asuntos humanos, parecerá que se resisten más bien a los decretos de la Providencia y no a los meros designios del hombre. No serán decididos y firmes, sino perversos y obstinados»[486] . A Burke claramente

le preocupa que el atractivo intelectual y casi espiritual del llamamiento a la justica de la revolución supere, en opinión del pueblo, sus grandes deficiencias prácticas y que una vez que la revolución haya arraigado firmemente, será básicamente imposible deshacer sus efectos o recordar a la gente el precio que se ha cobrado.

También permanece alerta ante el peligro de parecer que simplemente se opone al cambio, de parecer que defiende el *statu quo* sin más razón que pensar que las cosas son así. Al contrario, sostiene Burke, no defiende el *statu quo* sino una forma eficaz de reformar en contra de una ineficaz que amenaza con aislar a la sociedad de la posibilidad de acometer mejoras reales.

Ante su vehemente oposición a la Revolución Francesa, hoy nos inclinamos demasiado fácilmente a descartar esta afirmación y considerar a Burke como un mero defensor del orden establecido. Pero los hechos de su trayectoria y la naturaleza de sus argumentos en contra de la revolución claramente sostienen lo contrario. Burke fue uno de los líderes en casi todas las iniciativas de reforma emprendidas en el Parlamento durante sus tres décadas de parlamentario. Buscó (pero no siempre con éxito) reformar las finanzas, el comercio y las restricciones a los católicos y disidentes. Buscó moderar los excesos (sobre todo las penas excesivas) del código penal, frenar a la Compañía Británica de las Indias Orientales, y gradualmente poner fin al comercio de esclavos. Y apoyó eficazmente la Guerra de Independencia de los Estados Unidos. Pero siempre se enfrentó a las reformas de las instituciones existentes desde una postura de respeto por su historia y su valía, con el fin de construir sobre lo que funcionaba para corregir lo que no y no derribar las bases del régimen y comenzar de nuevo.

En este sentido, la oposición a la Revolución Francesa de Burke, según su exposición en las *Reflexiones* , tiene que ver con dos formas diferentes de ver el cambio político, más que con dos clases de regímenes o enfoques sobre la política. La comparación que Burke muestra en las *Reflexiones* entre Francia y Gran Bretaña es en realidad un contraste entre revolución y reforma. Los franceses, argumenta, se han separado de sus gloriosas tradiciones y en un intento de corregir los errores del régimen anterior, han introducido errores aún más graves de lo que nadie podía imaginar. Su

Parlamento está lleno de delincuentes sin experiencia, su economía está en ruinas, su población está en declive, su burocracia es inútil, sus leyes están mal formadas, su crédito está acabado, su dinero no vale nada, sus arcas están vacías, su rey es un esclavo, sus jueces son unos insensatos, y su ejército está desmoronándose. Gran Bretaña mientras tanto, a decir por su exposición, se regodea en la gloriosa calidez de su antigua y reverenciada Constitución, una Constitución segura, sólida, libre, ordenada, rica y que parece que se dedica plácidamente a beber té con bollitos.

No hay duda —como Thomas Paine frecuentemente insiste en demostrar— de que Burke exagera en ambas descripciones. Los detalles de sus exposiciones sobre el régimen revolucionario y los acontecimientos que rodearon su surgimiento a menudo son inexactos, y su descripción de los dos siglos anteriores en la historia de Inglaterra (cuando sus compatriotas, después de todo, habían decapitado un rey y depuesto a otro), por decirlo suavemente, está depurada para resaltar una idea.

Esta idea no es que todo lo que existe es bueno, sino que las reformas deben proceder gradualmente por razones prácticas, políticas, sociales y morales. En un pasaje especialmente sorprendente de las *Reflexiones* , Burke repasa dilatadamente los logros y las glorias de los franceses a lo largo de siglos de monarquía borbónica. Se pregunta cómo es posible que los beneficiarios de todo ello, incluso teniendo en cuenta los muchos abusos y demás errores de los últimos años del régimen, llegaran a la conclusión de que nada excepto una revolución total lo podría mejorar: «En esta visión panorámica no puedo ver nada parecido al despotismo de los turcos. Tampoco veo un gobierno cuyo carácter sea en conjunto tan opresor, corrupto o negligente, que sea incapaz de admitir *reforma alguna* . Debo más bien pensar que un Gobierno bajo el que han tenido lugar tales excelencias puede corregir sus faltas y mejorar sus virtudes hasta llegar a una Constitución al estilo británico»[487] .

Cuando Burke habla de la Constitución británica en este contexto, se refiere al modelo que construye lentamente sobre lo ya existente, no al modelo de los Lores y los Comunes en concreto. Los reformadores deberían construir sobre sus tradiciones nacionales.

La conclusión fundamental de su defensa de la reforma es que un estadista debería partir de la gratitud por lo que funciona en su sociedad, más que por la furia ante lo que no funciona. Debe partir de un sentido de lo que tiene y lo que merece la pena conservar y desde ahí construir hacia lo que quiere y lo que merece la pena conseguir. Pero no hay duda de que el cambio no sólo es inevitable sino que es deseable. Y si no se desarrolla un medio adecuando para gestionar el cambio, una nación hasta podría correr «el riesgo de que se pierda esa parte de la Constitución que con más fervor se deseaba preservar»[488] .

Esta complicada tarea de mejorar preservando es, en opinión de Burke, el desafío más exigente y más importante de la vida política:

> «Cuando las partes útiles de un viejo *establishment* son conservadas, y las cosas nuevas que se le añaden son compatibles con lo que se ha retenido, tendrá lugar un espíritu vigoroso y sereno, una atención perseverante, poderes diversos de comparación y combinación, y el recurso de un entendimiento fértil en posibilidades. Esas facultades se ejercerán en una lucha continua contra las fuerzas combinadas de los vicios contrarios, contra esa obstinación que rechaza toda mejora, y esa ligereza que está fatigada y descontenta de todo lo que posee»[489] .

Así, según sus famosas palabras, «una disposición a preservar lo que ya hay y una habilidad para mejorarlo son, cuando van unidas, la norma de un estadista»[490] . Y una clave de esa disposición es que Burke considera que la reforma debe dirigirse a problemas concretos y discretos. «El cambio debe limitarse exclusivamente a la parte corrompida, es decir, a la parte que produjo la desviación»[491] . En lugar de ver todo el Estado como un problema, busca discernir lo bueno de lo malo dentro de éste. Esta inclinación nos habla de su forma de entender la naturaleza de los regímenes en general. Como se ha visto, Burke cree que los gobiernos existen por razones muy amplias, no para establecer un conjunto concreto de ideas o derechos, sino para servir al bienestar general del pueblo y satisfacer las necesidades de una sociedad complicada. En lugar de ver todo el sistema como un éxito o como un fracaso, lo ve como un *collage* de

instituciones acumuladas que pueden requerir reformas de vez en cuando, a medida que surjan problemas, pero que en general deberían dejarse en funcionamiento.

A diferencia del régimen planificado de los revolucionarios, «los Estados del mundo cristiano han alcanzado su actual magnitud a lo largo de mucho tiempo y a causa de una gran variedad de accidentes. Han ido mejorando hasta el punto en que los conocemos, con distintos grados de habilidad y felicidad. Ninguno de ellos se ha formado de acuerdo a un plan regulado o con alguna unidad de diseño», escribe Burke en *Cartas sobre una paz regicida* [492] . Cuando algo se tuerce en este tipo de organismo complejo, el tratamiento necesario deberá asemejarse más a la medicina que a la ingeniería: un proceso de curación que busca preservar mediante la corrección.

Se requiere un verdadero talento para conseguir este equilibrio. Y si se hace bien, una reforma a tiempo que sea gradual puede evitar el descontento de la sociedad y así evitar cambios más disruptivos y drásticos. «Las reformas tempranas son arreglos amistosos con un amigo en el poder; las reformas tardías se realizan bajo un estado de inflamación. En dicha situación, los individuos no perciben en el gobierno nada que sea respetable. Perciben el abuso y nada más. Se asemejan a una población furiosa ante el desorden provocado por una casa de mala reputación; nunca tratan de corregir o regular; van a trabajar por el camino más corto: para acabar con la molestia, tiran la casa abajo»[493] .

Diez años antes de la Revolución Francesa, Burke precisamente encabezó una iniciativa para una reforma ingeniosa y preventiva, dirigida a cortar el despilfarro y el abuso en la apropiación del dinero público, sobre todo del dinero que se dedicaba a mantener a la familia real y a los diversos funcionarios de las residencias reales. Estos enchufados a menudo no realizaban ningún trabajo concreto, sino que simplemente era una forma de recompensar a los amigos y familiares de aquellos con buenas conexiones políticas. Al percibir el potencial de descontento público con todo el sistema de gobierno ante tal despilfarro y abuso, Burke lideró con éxito una iniciativa para sanear el gasto público mediante una minuciosa revisión de cada gasto realizado en las residencias reales. Hacia el final de su vida,

reflexionó sobre esta iniciativa de reforma empleando términos de la medicina para describir la tarea del estadista: «Encontré un gran malestar en la comunidad; y lo traté según la naturaleza del mal y del objeto. El mal era profundo, era complicado por las causas y por los síntomas. Estaba repleto de contraindicaciones». Dicho tratamiento estaba motivado por su forma de entender la diferencia existente entre reparar y reemplazar un sistema establecido que funciona pero que tiene algunos problemas:

> «Sabía que existe una diferencia manifiesta y notable que los hombres malos, con malos propósitos, o los hombres débiles incapaces de tener ninguna idea siempre confunden, es decir, una fuerte distinción entre cambio y reforma. La primera altera la esencia de los objetos en sí y se deshace de todo su bien esencial, así como de todo el mal accidental que llevan aparejado. El cambio es novedad, y ya sea para operar cualquiera de los efectos de la reforma, o para que no contradiga el propio principio por el cual se desea la reforma, no se podrá saber con certeza de antemano. La reforma no es un cambio en la esencia o en la modificación primaria del objeto, sino que es la aplicación directa de un remedio para paliar el mal que se sufre. Siempre que eso se elimine, todo estará seguro. Se detiene ahí; y si falla, la esencia sobre la que se operó, en el peor de los casos, estará donde ya estaba»[494] .

El desafío, por supuesto, consiste en saber diferenciar entre lo que se debe preservar y lo que se debe reformar, y Burke reconocía a los Comunes que no podía estar totalmente seguro de haberlo hecho correctamente en sus propuestas económicas. Únicamente podía afirmar con confianza que había basado sus propuestas en las características específicas de cada situación y no en una teoría especulativa de cómo deberían funcionar las residencias reales[495] . Y por encima de todo, proseguía con su reforma siendo consciente de los riesgos que conllevaría alterar las instituciones del Estado[496] . Pero era algo necesario, dice, para evitar el descontento público y para rescatar el buen nombre y la opinión del Parlamento y de la Monarquía, por tanto su objetivo no era innovar sino literalmente re-formar,

llevar el régimen de vuelta a un estado de salud tratando sus dolencias concretas.

La innovación radical, sostiene Burke, no es un medio para progresar sino que debilita los prerrequisitos del progreso al romper con el pasado y regresar así a los comienzos. Perturba un orden político que se ha extendido en el tiempo y, por tanto, dificulta enormemente la introducción de mejoras, ya que «el orden es el fundamento de toda cosa buena»[497] . En su lugar, los estadistas deberían partir de lo que ya tienen.

Los británicos entendieron este punto decisivo hace mucho tiempo, sostiene Burke. Los verdaderos principios británicos —los verdaderos principios *whig* — militan contra la innovación insensata y, en cambio, abogan por la importancia de la continuidad y estabilidad. Incluso cuando ellos mismos tuvieron que recurrir a una especie de revolución, los antiguos *whigs* que toma como referentes lo hicieron con las miras puestas en la preservación. Burke describe cómo lo lograron:

> «Los dos principios de la conservación y de la corrección actuaron con fuerza durante los dos periodos críticos de la Restauración y la Revolución, cuando Inglaterra se hallaba sin un rey. Durante ambos periodos la nación había perdido el vínculo que posibilitaba la unión dentro del antiguo edificio; sin embargo, no toda la construcción se había disuelto. Al contrario, en ambos casos se regeneró la parte deficiente de la vieja Constitución, gracias a las otras partes de la misma que no estaban enfermas. Estas partes se conservaron tal y como antes estaban, de tal modo que la parte reconstruida pudiera adaptarse a ellas»[498] .

El hecho de que los franceses no hicieran lo mismo significaría que su revolución demolería lo viejo pero no construiría lo nuevo.

El surgimiento de la derecha y de la izquierda

Debido a que entendía a los *whigs* en estos términos, Burke reaccionó con una particular resistencia y alarma ante el hecho de que algunos radicales trataran de mostrar la Revolución Gloriosa de 1688 como una especie de

prefacio a la Revolución Francesa. La idea de que los *whigs* de 1688 hubieran transformado su antigua monarquía en una mera realeza elegida era una idea central en la defensa realizada por los británicos partidarios de la Revolución Francesa, y la alarma de Burke ante dicho argumento fue lo que le condujo a escribir las *Reflexiones* .

Es por ello que dedica la introducción de las *Reflexiones* y la mayor parte del *Llamamiento de los nuevos a los viejos whigs* a responder a este argumento. En estas narraciones, los *whigs* de 1688, como defensores del antiguo orden británico, querían resolver una grave crisis de legitimidad de forma que se preservara la estructura del régimen y la línea de sucesión a pesar de la gravedad del comportamiento indebido del monarca, en lugar de comenzar otra vez sobre principios nuevos. La revolución de 1688, sostiene Burke, fue una excepción necesaria, pero los *whigs* de entonces se aseguraron de que no se convirtiera en la regla. Decididamente, no era una «nodriza de futuras revoluciones»[499] . En efecto, como sostiene en el *Llamamiento* , 1688 «no fue una revolución hecha, sino evitada»[500] .

Los debates de su propio tiempo, pensaba Burke, no se parecían a los de 1688, y la idea simplista de que los *whigs* deberían estar a favor de la revolución y que estar en contra de los radicales franceses lo convertía a uno en un *tory* malinterpretaba el significado de la crisis. En los primeros años de la Revolución Francesa, muchos de los copartidarios *whig* de Burke se mostraron en desacuerdo con él y le acusaron de traicionar los principios del partido. Al principio, Burke no prestó demasiada atención a estas acusaciones, pero a medida que la Revolución Francesa continuaba, llegó a la conclusión de que sus propias diferencias con sus compañeros *whig* contenían una importante lección sobre lo que la Revolución Francesa significaba para la política británica. El debate británico sobre la Revolución Francesa, concluyó, en cierto sentido era un debate entre *whigs* . O al menos estaba separado del debate entre el poder parlamentario y el real (un debate que desde hace mucho se interpretaba como la diferencia entre *whigs* y *tories*). La revolución había generado una profunda transformación del escenario político, creando dos nuevos partidos divididos por una nueva cuestión.

En *Cartas sobre una paz regicida,* Burke sostiene que ya no tenía sentido hablar de *whigs* y *tories* como se había hecho hasta entonces. «Estos partidos, cuyas disensiones tan a menudo han distraído al reino, cuya unión en una ocasión lo salvó, y cuya colisión y resistencia mutua han preservado la variedad de esta Constitución en su unidad, están (como creo que lo están) casi extinguidos por la aparición de partidos nuevos, que tienen sus raíces en las actuales circunstancias de su tiempo». ¿Y qué son estos nuevos partidos? Un partido, dice Burke, está lleno de individuos que «consideran la conservación del antiguo orden de cosas en Gran Bretaña como algo necesario para preservar el orden en el resto de lugares, y que consideran la conservación general del orden en otros países como recíprocamente necesario para preservar el mismo estado de cosas en estas islas». Y en oposición a este partido por la conservación está «el otro partido que exige grandes cambios aquí y que tan encantado está de ver cómo se producen en el resto del mundo, partido que yo denomino jacobino»[501] .

Tras la revolución Francesa, sugiere Burke, *whigs* y *tories* han sido reemplazados por un partido por la conservación y un partido jacobino. El debate entre ellos ya no trata sobre las prerrogativas del rey frente a las del Parlamento, sino sobre las prerrogativas del existente régimen dado frente a un republicanismo revolucionario que acabaría con él. En otras palabras, la cuestión que ahora definía la política británica era la cuestión de revolución y reforma.

En este punto, Burke y Paine estaban bastante de acuerdo. A pesar de que Burke cita extensamente a Paine como ejemplo principal de los argumentos republicanos que él atribuye a los *whigs* radicales, en realidad Paine nunca reclama el manto de los *whigs* . Lejos de tratar de apropiarse de la autoridad de 1688, como hicieron muchos radicales británicos, Paine menosprecia la Revolución Gloriosa que, según dice, fue «elevada muy por encima de su valor real». Incluso se burla abiertamente de los viejos *whigs* que la llevaron a cabo. «La humanidad apenas podrá creer entonces que un país que se llame libre enviase a buscar a un hombre a Holanda o lo dotase adrede de poderes para que ese hombre le inspirase temor, y le diese casi medio millón de libras esterlinas al año para que permitiera someterse a sus habitantes y a su posteridad como servidores y servidoras, para siempre»[502] . La influencia y el atractivo de la Revolución Gloriosa,

sostiene, ya está disminuyendo, eclipsada por el creciente orbe de la razón, y las luminosas revoluciones de América y de Francia. En menos de un siglo acabará, al igual que el trabajo del Sr. Burke, «en el panteón familiar de todos los Capuletos»[503] . En cuanto a Guillermo y María, largamente venerados por los *whigs* como defensores de los derechos de 1688, Paine dice que «siempre me han parecido detestables los personajes de Guillermo y María —el uno que trataba de destruir a su tío, y la otra a su padre, para llegar ellos mismos al poder—»[504] .

En efecto, Paine está de acuerdo con Burke en que la revolución Francesa, correctamente entendida, no pretendía establecer los principios *whig* de 1688, más bien los consideraba profundamente inadecuados para corregir regímenes injustos. Paine cree que alterar un régimen fundamentalmente injusto con el fin de preservarlo es tan ilegítimo como inútil. Ningún gobierno tiene «derecho a alterarse a sí mismo, ni en su totalidad ni en parte», escribe, de forma que reformar sin recurrir a una condición original o a una convención nacional sólo puede ser inadecuado o ilícito[505] . De hecho, le parece que una reforma parcial no es mejor que no hacer ninguna mejora. «Siempre ocurre que cuando una cosa es inicialmente injusta las modificaciones que se introducen en ella no hacen que resulte justa. Y ocurre a menudo que esas modificaciones hacen tanto mal por un lado como bien por el otro»[506] . En una sociedad fundada sobre principios equivocados, los principios de la injusticia estaban «demasiado profundamente arraigados para que se pudieran eliminar, y aquellos establos de Augías de parásitos y ladrones estaban demasiado abominablemente sucios para que se pudieran limpiar de otro modo que no fuera una revolución completa y universal»[507] . Dicha revolución universal es de hecho la única forma eficaz de emprender una reforma, y rechaza completamente la distinción entre revolución y reforma en la que insiste Burke: «reformas o revoluciones, llámense como se prefiera»[508] .

Por tanto, por sus propias razones, Paine concluye, al igual que Burke, que la tradicional división política de Gran Bretaña había perdido su importancia y había sido reemplazada por una nueva cuestión. «No se trata de que llegue al poder tal o cual partido, sea *whig* o conservador, alto o bajo el que mande, sino de si el hombre va a recibir sus derechos y va a producir

la civilización universal. ¿Gozará el hombre del fruto de su trabajo o se verá éste consumido por la prodigalidad de los gobiernos? ¿Se abolirá en las cortes el robo y en los países la miseria?»[509] .

Esta nueva cuestión se cernía sobre Europa con gran urgencia, contribuyendo a que en algún momento se fraguase la transformación política. En opinión de Paine, el progreso de la razón y de la ciencia hacían de su propio tiempo, a diferencia de cualquier época anterior, el momento perfecto para que se diera un cambio profundo y para que se marcase la pauta para un futuro mejor: una era de reformas que para él significa una era de revoluciones, como dice en las palabras finales de la primera parte de los *Derechos del Hombre* :

> «Por lo que vemos hoy día, no debería tenerse por improbable nada que tenga relación con la reforma en el mundo político. Estamos en una era de revoluciones en la que cabe prever cualquier cosa. La intriga de las Cortes, por la que se mantiene el sistema de la guerra, puede provocar una confederación de naciones para abolirla; y un Congreso Europeo que patrocine el progreso del gobierno libre y promueva la civilización de las naciones entre sí es un acontecimiento cuya probabilidad está más cercana de lo que estaban antes las revoluciones y la alianza de Francia y América»[510] .

«Las cosas se están calentando en toda Europa», escribe Paine en la segunda parte. «El alemán insultado y el español esclavizado, el ruso y el polaco están empezando a pensar. En adelante, la era actual merecerá que se la llame Edad de la Razón, y la generación actual aparecerá ante el futuro como el Adán de un mundo nuevo»[511] . Afirma que este periodo se recordará como el momento de la transformación: «La farsa de la monarquía y de la aristocracia en todos los países va siguiendo el camino de la caballería andante, y el Sr. Burke se viste de luto para el funeral. Que pasen, pues, tranquilamente a la tumba de todos los demás absurdos, y que se consuelen sus plañideros»[512] .

Pero en opinión de Burke, la diferencia entre su tiempo y el pasado no se debía a que se hubiera hallado alguna nueva verdad o se hubiera logrado algún gran avance, sino simplemente a que los excesos y la corrupción de la propia revolución habían distorsionado y transformado la política británica: «El tiempo presente sólo difiere de cualquier otro por lo que se está tratando de hacer en Francia»[513] . La realidad básica de la naturaleza humana y de la política no ha cambiado para nada, a excepción de que ahora deben enfrentarse a una fuerza política que busca ignorarla o debilitarla. Y la política en concreto busca ignorar las obligaciones que el presente tiene con el pasado, y por tanto con el futuro, según cree Burke.

En este sentido, las diferentes ideas de Burke y Paine sobre la revolución y las reformas —una diferencia sobre la que ambos hombres sugerían que se estaba convirtiendo rápidamente en el desacuerdo sobre política europea que definiría su era— se puede entender como un desacuerdo sobre la relación del presente con el pasado y sobre la obligación de cada generación de mantener y mejorar lo que ha recibido y de pasarlo a las generaciones venideras. La disputa acerca del cambio político está relacionada con las relaciones de las generaciones en la política. La objeción de Burke a la revolución total se basa en el horror que le produce la perspectiva de abandonar todo lo que se ha ganado con arduo esfuerzo a lo largo de siglos de reformas y mejoras lentas y progresivas. Lo ve como una traición a la confianza de las generaciones pasadas y a la obligación para con las futuras. Por otra parte, la objeción de Paine a estas lentas y pesadas reformas es que dan credibilidad al despotismo y se mueven más por el deseo de mantener la iniquidad que por el deseo de tratar la injusticia.

Burke cree que la naturaleza humana y el resto de la naturaleza se dan a conocer en política a través de una larga experiencia, que los seres humanos nacen con una red de obligaciones, y que los problemas sociales a los que nos enfrentamos no se prestan al distanciamiento de un análisis científico. Por todas estas razones, cree que las mejoras en política se deben alcanzar mediante reformas acumuladas, construyendo sobre el éxito para tratar el fracaso y conteniendo los efectos de la innovación dentro de un contexto más amplio de continuidad.

Paine, por su parte, cree que la naturaleza se muestra a sí misma a través de principios abstractos descubiertos por el análisis racional, que los seres humanos tienen derecho a elegir libremente su gobierno, que a su vez el gobierno existe para proteger sus otras elecciones, y que la razón puede ayudar a los individuos a ver más allá de las supersticiones que durante tanto tiempo han sostenido a los gobiernos injustos. Por todas estas razones, cree que las mejoras en política se deben alcanzar mediante la revolución profunda, deshaciéndose de las cargas acumuladas del pasado y comenzando de cero y apropiadamente.

Por tanto, sus desacuerdos variados señalan repetidamente a un enfrentamiento sobre la autoridad del pasado y las prerrogativas del presente en la vida política. Este profundo e inusual terreno de disputa es lo que se abordará a continuación.

Capítulo 7

Generaciones pasadas, presentes y futuras

¿Cuál es la relación correcta entre generaciones? Sólo porque la generación de nuestros padres hiciera algo de una determinada forma, ¿deberíamos hacer lo mismo, o podemos dejar de lado sus prácticas y forjar nuestro propio camino?¿Le debemos a nuestros hijos preservar las instituciones sociales y políticas que nosotros heredamos para que nuestros descendientes puedan vivir como nosotros lo hicimos, o les debemos la libertad de encontrar su propio camino?¿Es acaso posible entender nuestra vida cívica en términos de consentimiento y libertad de elección si implica un orden político que heredamos al nacer y que por tanto no pudimos elegir realmente?¿La sociedad que heredamos y nuestro lugar en dicha sociedad tienen alguna autoridad legítima sobre cómo deberíamos vivir nuestras vidas?

Como ya se ha comenzado a ver, el debate Burke-Paine tiene mucho que decirnos acerca de cómo y por qué deberíamos pensar sobre estas espinosas cuestiones. El dilema de las generaciones en una sociedad liberal tiene un peso excepcional en su pensamiento político y está presente bajo la superficie misma de muchas de las disputas que les dividieron. Paine y Burke abordan este tema frecuentemente y en una amplia variedad de contextos, de forma que más que ser un tema más de disputa, es una especie de hilo conductor entre los temas que ya se han discutido.

Paine quiere entender al hombre al margen de su contexto social mientras que Burke piensa que el hombre es incomprensible si se separa de las circunstancias en las que nace; circunstancias creadas, en gran parte, por las

generaciones anteriores. Burke describe un todo social densamente estratificado que define el lugar de cada uno de sus miembros, mientras que Paine piensa que cada individuo nace con el mismo derecho a dar forma a su destino. La defensa de Paine de una política de la razón aboga por recurrir directamente a los principios frente a prácticas de larga tradición pero poco razonables. La defensa de Burke de la prescripción se basa en la continuidad generacional. Este argumento provoca que Burke prefiera las reformas graduales que preservan lo que se ha legado del pasado, mientras que Paine prefiere una ruptura revolucionaria como la única forma de escapar de la pesada carga de la injusticia largamente establecida.

La cuestión de las generaciones tiene tanta recurrencia en sus argumentaciones porque el debate Burke-Paine es sobre el liberalismo ilustrado, cuya visión subyacente del mundo inevitablemente plantea el problema de las generaciones. El liberalismo ilustrado apoya el gobierno por consentimiento, el individualismo y la igualdad social, cuestiones que chocan con algunos hechos bastante manifiestos de la condición humana: que nacemos en una sociedad que ya existía, que nos introducimos en esta sociedad sin dar nuestro consentimiento, que entramos en ella con contactos y no como individuos aislados, y que estos contactos ayudan a definir nuestro lugar en la sociedad y, por tanto, a menudo resultan ser un obstáculo para la igualdad.

Estos hechos sugieren que o bien el liberalismo ilustrado es, en algunas facetas importantes, intratable en la práctica dadas las relaciones entre generaciones, o que esas relaciones deben transformarse para hacer que dicho liberalismo sea posible. Puesto que recogieron la cuestión del liberalismo ilustrado en el momento en que se estaba convirtiendo en una cuestión práctica, Burke y Paine prestaron bastante más atención a estos problemas y enfocaron el asunto de las relaciones generacionales como algo genuinamente práctico y abierto.

El ahora eterno de Paine

La visión de la vida política de Thomas Paine apunta a una política intemporal. Los derechos y el lugar en la sociedad de un individuo no deberían tener nada que ver con lo que precedió a su nacimiento. Todo

individuo humano de cada generación tiene la misma relación con la sociedad que el resto de individuos humanos del resto de generaciones, de forma que las actuaciones políticas, decisiones, normas y logros de las generaciones pasadas no constriñen el presente ni lo definen. De hecho, el presente se define en relación directa con los principios originales, que son tan claros y verdaderos hoy como lo fueron al comienzo de la historia de la humanidad. Son igualmente verdaderos para las diferentes generaciones y para los diferentes individuos. Por tanto, insiste Paine, «cada generación tiene iguales derechos que las generaciones que la precedieron, conforme a la misma norma de que cada individuo nace con iguales derechos que sus contemporáneos»[514] .

Sin embargo, esta igualdad entre generaciones no significa que las generaciones pasadas y presentes tengan lo mismo que decir sobre juicios políticos actuales. El pasado tuvo su oportunidad, y ahora la generación presente tiene derecho a la suya propia, al igual que las generaciones futuras la tendrán en su día. «Cada edad y cada generación deben tener tanta libertad para actuar por sí mismas en todos los casos como las edades y las generaciones que las precedieron»[515] . El movimiento de las generaciones es, en este sentido, menos acumulativo que repetitivo. «Todos los hombres nacen iguales, y con iguales derechos naturales, de la misma forma que si la posteridad se hubiera continuado por creación en lugar de por generación —sostiene Paine—, pues esta última es el único modo de que se perpetúe la primera; y en consecuencia, todo niño nacido en este mundo debe considerarse como si hubiera derivado su existencia de Dios. El mundo le resulta tan nuevo como al primer hombre que existió, y su derecho natural en él es del mismo género»[516] .

El deseo de obtener una conexión directa con los principios originales puede hacer que sea difícil enfrentarse a las consecuencias del paso de las generaciones —y, en realidad, con el hecho mismo de que las personas nazcan—. El consentimiento requiere que cada generación contemple el mundo totalmente abierto frente a ella, y no que tome como algo dado lo que ya existía cuando llegó. Los hombres libres deben ser capaces de vivir libremente en el presente, y no pueden hacerlo si están obligados a obedecer los edictos de sus predecesores. Paine hace que este punto esté

notablemente explícito en prácticamente todos sus escritos políticos, antes, durante y después de la Revolución Francesa. Donde quizá se ve más claramente es en su *Disertación sobre los primeros principios del gobierno* de 1795: «El tiempo con respecto a los principios es un AHORA eterno: nada influye sobre ellos; nada cambia de su naturaleza y cualidades. Además ¿qué tiene que ver con nosotros la duración de mil años? El tiempo de nuestra vida no es sino una corta porción de este periodo; y si nosotros hallamos el mal existente cuando comenzamos nuestra vida, en este mismo instante también es que éste empieza para nosotros; y nuestro derecho a resistirlo es el mismo que si éste no hubiera existido antes»[517] .

Esta extraordinaria idea del ahora eterno ofrece una poderosa imagen de cómo entiende Paine el tiempo en la vida política. La suya es una política del presente. Como dice en *Derechos del hombre* , «es a los vivos, y no a los muertos, a quienes se ha de satisfacer» en la vida política[518] . Evidentemente Paine no niega el hecho de las generaciones, sino la autoridad de las prácticas acumuladas del pasado. De hecho, toma el movimiento constante de las naciones a través de las generaciones como un argumento del ahora eterno en la política.

> «Una nación, aunque existente en todos los tiempos, está siempre en estado de renovarse por una continua sucesión; en su curso no puede retenerse: cada día produce nuevos individuos, acerca a los menores a la madurez, y saca a los mayores del teatro del mundo. En este flujo continuo de generaciones no hay una parte superior en autoridad a la otra. Si pudiéramos nosotros concebir superioridad en alguna, ¿en qué instante de tiempo o en qué siglo del mundo fijaríamos su nacimiento? ¿A qué causa la atribuiríamos? ¿Por qué evidencia la probaríamos? ¿Por qué criterio la conoceríamos?»[519] .

Precisamente porque la vida en sí no es intemporal, Paine insiste en que la política sí debe serlo, pues ¿por qué el pasado habría de ser inherentemente mejor o peor que el presente o que el futuro? Y justamente porque Paine cree en el progreso, en el movimiento de la vida política hacia una mejor comprensión de los principios intemporales de la justicia, sostiene que este progreso apunta a una política de principios permanentes en la que reinaría

la verdad y no la costumbre. Es por ello que considera la monarquía y la aristocracia hereditaria no sólo como imposiciones injustas sobre la libertad del individuo, sino también como imposiciones injustas del pasado sobre el presente.

Paine enfatiza particularmente este punto en su respuesta a la afirmación de Burke de la lealtad permanente del pueblo británico a la monarquía. En las *Reflexiones sobre la revolución en Francia* , en un esfuerzo por refutar la afirmación de Richard Price de que la Revolución Gloriosa había creado el derecho a elegir el monarca, Burke señala que el Parlamento de 1688 prometió a Guillermo y a María que «nos sometemos con plena humildad y fidelidad a nosotros mismos, a nuestros herederos y posteridades, para siempre». Paine cita así este pasaje en la introducción de *Derechos del hombre* y acusa a Burke de argumentar que esta sumisión de una generación de legisladores en concreto es inexorablemente vinculante para todos los futuros británicos[520] . «El Parlamento inglés de 1688 hizo algo que, por lo que respectaba a sí mismo y a sus electores, tenía derecho a hacer», pero no así para las generaciones subsiguientes[521] .

> «Nunca ha existido, nunca existirá y nunca puede existir un Parlamento, ni una categoría de hombres, ni ninguna generación de hombres, en ningún país, en posesión del derecho de vincular y controlar a la posteridad hasta *el fin de los tiempos* , ni de ordenar para siempre cómo se gobernará el mundo ni quién ha de gobernarlo […]. La vanidad y la presunción de gobernar desde más allá de la tumba es la más ridícula e insolente de todas las tiranías. El hombre no tiene derecho de propiedad sobre el hombre, y tampoco tiene ninguna generación derecho de propiedad sobre las generaciones que le sucederán. […] Cada generación tiene, y debe tener, competencia en cuanto a todos los objetivos que sus circunstancias requieran»[522] .

La fuerte relación entre el individualismo de Paine y su rechazo a la autoridad del pasado es perfectamente evidente en este pasaje. Paine considera que las generaciones son básicamente diferentes y no están relacionadas entre sí, es decir, que no son extensiones de las precedentes. En la práctica, lo que sugiere es que los que estamos vivos hoy, la gente que

anteriormente pobló nuestro país, y la gente que lo habitará en el futuro sencillamente no forman un pueblo en ningún sentido político significativo. «Que cada nación, durante su vida, tiene derecho a gobernarse según le parezca es algo que debe ser siempre admitido; pero el Gobierno por sucesión hereditaria es un Gobierno para otra raza de gente y no para la que lo estableció»[523] .

El gobierno hereditario siempre es algo impuesto y nunca elegido, explica Paine, ya que no es gobierno hereditario hasta su segunda generación de gobernantes, y esa generación de gobernados no podría haber elegido a sus gobernantes. Si los seres humanos vivieran para siempre, podría haber algo parecido a una monarquía legítima, pero ya que no viven para siempre, cada régimen hereditario se vuelve tiránico por definición después de una generación[524] . Esta siguiente generación está obligada a ser gobernada por el descendiente de la persona elegida para gobernar en la generación precedente. Por lo tanto, la fuerza reemplaza la elección, y el régimen cesa de ser legítimo. «Lo mismo podría el Parlamento de 1688 haber promulgado una ley que autorizase a sus miembros a vivir eternamente que hacer que su autoridad viviese eternamente»[525] .

El derecho a gobernar tiene que ver con el consentimiento que, en condiciones ideales, se debería ganar por dar muestras de virtud o mérito. «Cuando estamos trabajando para la posteridad —escribe Paine en *El sentido común* — debemos recordar que la virtud no es hereditaria»[526] . Y de la misma forma que la virtud no es hereditaria, el poder político tampoco puede serlo. Por esta razón, ningún hombre puede reclamar la autoridad de gobernar por virtud de un vínculo con aquellos que gobernaron en el pasado.

En efecto, el individualismo de Paine, y en consecuencia su igualitarismo, le empuja a sugerir que básicamente nada que sea relevante es hereditario, y en general minimiza la importancia de los vínculos entre generaciones de la sociedad. Los seres humanos deberían gobernarse por sus propias elecciones y acciones, y no por las de otros, y las relaciones sociales que se hereden al llegar a este mundo no deberían ser un factor decisivo en su vida.

Básicamente por la misma razón, los acuerdos políticos y las prácticas del pasado no poseen ninguna autoridad inherente sobre el presente o el futuro por el mero hecho de haber estado vigentes por un tiempo. Al escribir sobre la Constitución británica, Paine señala que:

> «Al hablar de este asunto (o de cualquier otro), sobre una base puramente de principios, la antigüedad y el precedente cesan de ser autoridad, y los vetustos errores pierden sus efectos. La sensatez y corrección de las cosas se deben examinar de forma separada de la costumbre y el uso; y, desde este punto de vista, el derecho que se comienza a practicar hoy constituye un derecho provisto de la misma fuerza y la misma antigüedad en principios y teorías que si hubiera tenido la autorización tradicional de mil eras»[527] .

Los caminos justos y correctos no necesitan la bendición de la larga costumbre para ser adoptados, pues en una política que esté en sintonía con los principios adecuados y que esté guiada por la razón, serán adoptados por sus propios méritos: «Lo que merece continuar, continuará por su propio mérito, y en ello reside su seguridad, y no en condición alguna con la que se pretenda revestirlo»[528] .

En un régimen basado en la herencia, no existe garantía de que aquello que merece ser seguido lo sea, no sólo porque la costumbre puede ser ciega, sino porque la naturaleza puede ser bastante caprichosa con su distribución de talentos, y el hijo de un monarca capaz fácilmente puede ser un necio. La avalancha de generaciones distribuye talentos naturales, y el paso del tiempo significa que incluso el gobernante más capaz en algún momento deberá dejar la escena. Un buen sistema político debe ser capaz de manejar ambos problemas, a la vez que se aferra a ideales intemporales y trata a cada individuo y a cada generación con igualdad. Para Paine, la clave de un sistema así reside en una naturaleza republicana, cuyo fundamento es que una persona capaz de cualquier parte de la sociedad pueda llegar al poder por elección demostrando su valía. Sólo una república puede evitar que las generaciones se pisoteen unas a otras y que la pérdida de un gobernante capaz arruine el Estado. «Al igual que la república de las letras realza las mejores producciones literarias al dar al genio una oportunidad justa y

universal, así el sistema representativo de gobierno está calculado para producir las leyes más sabias, al recoger sabiduría en todas las partes en las que se pueda hallar», escribe Paine[529] .

La república es una especie de solución al ciclo de las generaciones en política. Al poner en práctica premisas liberales, se crea un Estado en el que se aplican las asunciones del liberalismo ilustrado, y al reconfigurar la relación tradicional de las generaciones, se garantiza que todos tengan derechos de consentimiento e igualdad, a pesar de que todos hayan nacido en una sociedad preexistente. También ofrece una solución útil para las graves deficiencias prácticas de un orden heredado. Una monarquía no sólo es una imposición injusta del pasado, sino que también se ve constantemente interrumpida por hechos de nacimiento y muerte y por las deficiencias generadas por ser muy mayor o muy joven. «Para conseguir que la monarquía tuviera un sentido en lo que respecta al gobierno, el siguiente sucesor no debería nacer niño, sino ya hombre, y ese hombre ser un Salomón. Es ridículo que las naciones hayan de esperar, y el gobierno interrumpirse, hasta que los niños se hagan hombres», escribe Paine[530] . Una república evita ese problema. «Sitúa al gobierno en un estado de constante madurez. Como ya se ha observado, nunca es joven y nunca es viejo. No está sometido a la puerilidad ni a la senilidad. Nunca está en la cuna ni anda con muletas»[531] .

Una parte fundamental del entusiasmo que Paine siente por el republicanismo tiene que ver con esta característica de la república según la ve él: su capacidad para ofrecer una escapatoria a los estragos del tiempo, una permanencia negada a cualquier institución que siga el ciclo de la vida y, sin embargo, al mismo tiempo, una legitimidad negada a cualquier institución que rechaze la igualdad de todas las generaciones. «Corresponde a la naturaleza del hombre el morir, y seguirá muriendo mientras siga naciendo», escribe Paine, pero la política no debe verse configurada o debilitada por este hecho de la humanidad[532] . Las problemáticas consecuencias políticas de la mortalidad humana se consiguen superar con un régimen de elección y consentimiento.

En este sentido, Paine considera que la política liberal moderna es parte integral de un proyecto mayor para superar las limitaciones depositadas en los seres humanos por su condición natural, especialmente su nacimiento y muerte. El liberalismo ilustrado requiere y posibilita (a través del republicanismo) un estado de madurez constante, un ahora eterno. Evita los efectos, y por tanto niega la importancia, del pasar de las generaciones y de los vínculos entre ellas. Como se ha señalado anteriormente, Paine niega expresamente que estos vínculos ejerzan alguna autoridad, incluso cuando las leyes se extiendan a lo largo de generaciones. «Una ley no derogada no sigue en vigor porque no se pueda derogar, sino porque no se ha derogado, y esa no derogación equivale a consentimiento»[533] .

Paine insiste en que entre las generaciones no pasa nada que tenga importancia. En *Justicia agraria* , sostiene que un impuesto de sucesiones es la forma más justa de que un gobierno obtenga los ingresos necesarios para crear el sistema del bienestar que tiene en mente, ya que en el momento de heredar —el nexo entre generaciones— no se produce ninguna transacción que merezca ser protegida[534] . Por tanto, los vínculos entre generaciones no pueden ser la base de las instituciones políticas ni tampoco de la propiedad. Por el contrario, la política debe centrarse en el presente, no en los muertos ni en los que están por nacer. «Quienes han salido de este mundo, y quienes todavía no han llegado a él, están tan distantes entre sí como pueda concebir la más fértil imaginación mortal. ¿Qué obligación imaginable, pues, puede existir entre ellos?»[535] . Puesto que es imposible legislar en nombre de aquellos que ya no pueden ejercer su consentimiento o todavía no les ha llegado el momento, los legisladores deben concentrarse en aquellos que sí pueden.

Paine no está pasando por alto las necesidades de las generaciones futuras, pero sostiene que su mayor necesidad será la misma que la de la generación presente: la necesidad de libertad de acuerdo con sus derechos naturales. Paine raramente habla de herencias en sentido positivo, sino que sólo habla de ellas en sentido negativo, como una obligación que no debemos imponer sobre nuestros descendientes. El presente debería vivir de tal forma que no comprometa el futuro.

Por supuesto, las instituciones políticas perduran durante más de una generación, pero deben ser diseñadas de forma que requieran el consentimiento continuo. Y la legislación aprobada por una generación no debería sobrecargar en exceso a la siguiente, pues cada era debería legislar sólo para sí misma siempre que fuera posible. «Puesto que generaciones del mundo comienzan y expiran cada día —escribe Paine— cuando se efectúa cualquier medida pública de este tipo, se contempla naturalmente la edad de la generación que está comenzando entonces, y el tiempo contenido entre la mayoría de edad y el fin de la vida natural es el alcance de tiempo sobre el que se tiene derecho, que puede ser de unos 30 años; pues aunque muchos pueden morir antes, otros vivirán más tiempo, y el promedio de tiempo es igualmente justo para todas las generaciones»[536] . Más allá de esos 30 años aproximadamente, la ley dejará de estar en vigor, principalmente sobre aquellos que la promulgaron, y por tanto deberá ser eliminada, sostiene Paine[537] .

Requerir que todas las leyes expirasen tras una generación también ayudaría a evitar el sofocante desorden de la Constitución británica. «Los británicos, a falta de una normativa general de este tipo, tienen gran cantidad de leyes obsoletas; éstas, a pesar de no utilizarse ya y estar olvidadas, no han sido derogadas, y en ocasiones se recurre a ellas para satisfacer propósitos particulares»[538] .

Al fijar límites de tiempo a las leyes, los sabios legisladores permitirían que cada era se gobernase a sí misma y así, de hecho, se reforzarían las leyes que merecen perdurar (al reafirmarlas), mientras que aquellas que no lo merecen serían sistemáticamente detectadas y eliminadas. No tiene sentido legislar como si la razón de los legisladores pudiera discernir los deseos y necesidades de todas las generaciones futuras para siempre. «El término "para siempre" es un absurdo que no tendría validez», escribe Paine. «La próxima era pensará por sí misma, por la misma regla de derecho con que nosotros lo hemos hecho, y no admitirá que ninguna autoridad asumida nuestra cercene el sistema de su tiempo. Nuestro para siempre acaba donde empieza el suyo»[539] .

Por tanto, básicamente nada puede abarcar legítimamente todas las generaciones. Puesto que Paine cree que los derechos y libertades del individuo constituyen el núcleo de la vida política, sostiene que la herencia positiva es onerosa casi en su totalidad. Lo que le debemos al futuro es libertad, que es también lo que debemos exigirle al pasado. En este sentido, la política existe en aras del presente. Permite a los ciudadanos del presente legislar para sí, libres de imposiciones de sus ancestros, y permitirá que los ciudadanos del futuro hagan lo mismo. Este individualismo temporal figura en la base del liberalismo de Paine.

El orden eterno de Burke

Partiendo de una premisa muy diferente, Edmund Burke llega a una conclusión totalmente diferente sobre la relación apropiada que deben tener las generaciones. Su forma personal de entender la política no sitúa en el centro de ésta la libertad natural abstracta sino la herencia específica, y da más importancia a la obligación que a la elección. Burke cree que lo que le debemos al futuro por encima de todo no es libertad sino el cúmulo de sabiduría y trabajo del pasado: la tarea de toda generación es preservar y, siempre que sea necesario y posible, mejorar lo que la generación ha recibido de sus predecesores, con el objetivo de pasar el beneficio a sus sucesores. Cada generación debe vivir consciente de la transitoriedad de su tiempo, más o menos lo opuesto de un ahora eterno.

Como se ha visto, Burke contempla la sociedad como una relación no sólo entre los vivos, sino también entre los vivos, los muertos y los individuos del futuro[540] . La sociedad no existe para facilitar la elección individual sino para satisfacer las necesidades de la gente, y para ello debe recurrir a la sabiduría del pasado y guiarse por el imperativo de que las generaciones futuras también puedan recurrir a dicha sabiduría, complementada con las lecciones aprendidas por la generación del momento. «Doy fe de las generaciones en retirada, doy fe de las generaciones que avanzan, entre las cuales, como un eslabón en la gran cadena del orden eterno, estamos nosotros», dijo Burke a la Cámara de los Lores durante el juicio de destitución de Hastings[541] .

Gran parte del trabajo de Burke se basa en esta idea de que el presente es efímero y que la forma en que mejor se entiende es como el eslabón de una cadena, y su concentración sobre este tema se vuelve especialmente pronunciada durante los años de la Revolución Francesa. Burke cree que la generación presente tiene obligaciones profundas para con el pasado y el futuro, y que estas obligaciones ofrecen un beneficio importante para la generación presente al imponer contenciones fundamentales a sus ambiciones y a su alcance. La sociedad sólo puede prosperar dentro de dichas contenciones y, por tanto, con un sentido de sí misma como vinculada con el pasado y el futuro. Sin estas contenciones, todas las lecciones de la historia se le negarían al presente y al futuro, y la «autosuficiencia personal y la arrogancia (las cuales acompañan indefectiblemente a aquellos que nunca han tenido experiencia de una sabiduría mayor que la suya) usurparían los tribunales»[542] .

Burke niega expresamente que podamos estar atentos a las necesidades del futuro rechazando las lecciones y logros del pasado. Piensa que el acceso a dichas lecciones y logros es una de las necesidades más fundamentales del futuro, así que la visión centrada en el presente de los revolucionarios debe suponer una traición al futuro tanto como el pasado: «La gente que nunca ha mirado atrás para observar a sus antepasados, tampoco pondrá jamás los ojos en la posteridad»[543] . Burke sostiene que una sociedad libre y ordenada mirará a ambos lados:

> «Pero uno de los primeros y más fundamentales principios sobre los cuales se consagran los Estados y las leyes es que, por temor a que los propietarios y los usufructuarios, faltos de respeto por aquello que han recibido de sus antepasados y por lo que le es debido a la posteridad, actúen como si fueran los amos absolutos, no deben pensar que no está entre sus derechos impedir que se transmita la herencia, ni dilapidarla destruyendo a su capricho todo el entramado original de su sociedad; pues, si actúan así, correrán el riesgo de dejar a quienes vengan después una ruina, en vez de un lugar habitable, y enseñarán a sus sucesores a respetar sus obras en tan escasa medida en que ellos han respetado las instituciones de sus ancestros»[544] .

Burke sugiere que para poder construir algo que dure, debemos respetar lo que se ha construido en el pasado y ha llegado hasta nosotros.

Para Burke, la idea de herencia explica no sólo la transmisión de propiedades y títulos, sino también la transmisión de derechos y obligaciones, que según Paine emanan directamente del individuo pero que según Burke están condicionados por la relación del individuo con el pasado. Burke recalca que debido a que los hombres nacen en la sociedad civil sin su consentimiento, sus derechos en dicha sociedad no están condicionados por aceptar ciertos arreglos, sino por lo que han heredado de sus antepasados, que trabajaron para defender esos derechos, de la misma forma que los miembros de esta nueva generación deberían trabajar por los suyos y su posteridad. Sin embargo, al defender la acumulación de logros del pasado, Burke no sólo defiende las relaciones sociales y la libertad ordenada, sino también la clase de propiedad y privilegios heredados a los que Paine se opone totalmente. Burke sostiene que las familias nobles de Gran Bretaña son esenciales para la estabilidad y el éxito de la nación y que proporcionan una fuente de fortaleza que una república totalmente democrática nunca podría conseguir. En una carta extraordinaria al duque de Richmond en 1772, Burke escribía lo siguiente:

> «Ustedes, gente de grandes familias y de fideicomisos y fortunas heredadas, no son como la gente a la que yo pertenezco que, independientemente de la rapidez de nuestro crecimiento, e incluso de los frutos que produzcamos, nos hacemos ilusiones de que mientras nos arrastramos por el suelo, nos topamos con melones de tamaño y sabor exquisitos, mas únicamente continuamos siendo plantas anuales que fallecen con las estaciones, sin dejar rastro tras nosotros. Ustedes, si son lo que deberían ser, a mis ojos son los grandes robles que cobijan un país, y perpetúan sus beneficios de generación en generación»[545].

A pesar de no estar ciego al lado oscuro de la aristocracia, Burke rechaza la afirmación de Paine de que nada demasiado importante sucede en los ensamblajes de las generaciones. Sostiene que la fuerza y la estabilidad

generadas por la aristocracia merecen el coste y que, de cualquier forma, no existe ninguna alternativa plausible de perpetuación.

Burke también disiente expresamente de la afirmación de Paine de que una república permite instituciones que perduran más allá de la vida de un ser humano. Las instituciones republicanas nunca están seguras, afirma Burke, porque no aceptan ninguna autoridad más que el presente. Burke escribe que los revolucionarios «están sistemáticamente convencidos de que todo lo que da perpetuidad es pernicioso, y es por eso por lo que están en guerra sin cuartel con todo *establishment* »[546] . Nadie puede hacer planes de forma segura en una república, sostiene Burke, porque las reglas podrían cambiar en cualquier instante por el capricho del momento de la mayoría del día. Sólo las instituciones transgeneracionales y las grandes familias aristocráticas ofrecen una verdadera solución al desafío de establecer arreglos que perduren más allá de la vida de sus fundadores. «Esta nobleza forma la cadena que conecta las eras de una nación a las que, de otra forma (con el Sr. Paine), rápidamente se les enseñaría que ninguna generación puede vincular a las demás», sostiene Burke[547] . Mientras que los individuos llegan y se van, la comunidad es más permanente. Por esta diferencia, precisamente, las leyes y prácticas que abarcan varias generaciones son esenciales, de forma que el conjunto de la sociedad pueda persistir como un organismo que «en su estructura jurídica no muere nunca: de hecho nunca pierde por deceso a todos sus miembros a la vez»[548] . O como Burke expresa en sus *Reflexiones* :

> «Nuestro sistema político está en justa correspondencia y simetría con el orden del mundo y con el modo de existencia que ha sido decretado para un cuerpo permanente compuesto de partes transitorias, en el cual, por disposición de una extraordinaria sabiduría que da misteriosa cohesión a la especie humana, el todo no es, en un momento dado, ni viejo, ni de mediana edad, ni joven, sino que, en una condición de inalterable constancia, sigue adelante por encima de una variada gama de perpetua decadencia, muerte, renovación y progreso»[549] .

Así, Burke y Paine emplean un lenguaje muy similar —el lenguaje de un régimen que siempre está en su apogeo— para defender ideas totalmente contrapuestas acerca de la relación entre las generaciones en el diseño de las instituciones políticas. Para Burke, la garantía de que la sociedad no se verá debilitada por la mortalidad humana no proviene de separar las generaciones, sino de unirlas. La sociedad no prospera liberando a cada generación de aquellas que le precedieron y le sucederán para que pueda recurrir directamente a los principios permanentes, sino vinculando estrechamente a las generaciones para que puedan formar una unidad permanente. A Burke le preocupa que si se rompiera «todo encadenamiento y continuidad del Estado» y «ninguna generación [pudiera] establecer un eslabón con otras», entonces «los seres humanos no serían más que moscas de un verano»[550] .

El Estado, como resultado del trabajo de muchas generaciones con el objetivo de que dure muchas más, requiere una naturaleza explícitamente intergeneracional. No existe en un ahora eterno, sino como el producto de un largo proceso que aún continúa —uno en el que el tiempo tiene una gran importancia y, por tanto, de donde las generaciones deben partir juntas—. «Cuando los grandes intereses de la humanidad han estado presentes a lo largo de una prolongada sucesión de generaciones —escribe Burke— esa sucesión ha de ser tenida en cuenta, siquiera en cierta medida, en los consejos cuyas decisiones han de afectarlas tan profundamente. Si la justicia requiere esto, la obra misma requiere la ayuda de más de lo que una sola mente puede proporcionar»[551] .

Thomas Paine, como se ha visto, cree que esta idea subordina los intereses del presente y del futuro a los del pasado, ya que se negaría a todas las generaciones, salvo a la primera, el derecho a gobernarse a sí misma por completo. Pero Burke sostiene que lejos de sacrificar el presente y el futuro, lo que hace es defenderlos del robo de su herencia. Son los revolucionarios los que sacrificarían los intereses del presente (al someter a la generación actual a la inestabilidad y al peligro de la propia revolución) y arriesgarían la herencia del futuro en una apuesta. «Cuando hacen planes políticos, los hombres no tienen derecho a dejar de lado el bienestar de la generación actual», escribe. «Quizá la única responsabilidad moral que a ciencia cierta está en nuestras manos es preocuparnos del ahora. Respecto del futuro

debemos comportarnos como tutores. Debemos intentar no tanto incrementar su patrimonio como evitar ponerlo en riesgo»[552] .

Ese patrimonio, al que tienen derecho tanto el presente como el futuro, es la acumulación del conocimiento y las prácticas de sus ancestros. Los radicales, sostiene Burke, buscan «privar a los hombres del beneficio de la sabiduría humana acumulada, y hacerlos discípulos ciegos de su propia osadía»[553] . Por tanto, él se ve como un defensor del presente, no del pasado, y considera que los revolucionarios constituyen una amenaza a la felicidad presente así como al orden futuro. «Nuestra primera responsabilidad es la felicidad de nuestro propio tiempo»[554] .

Burke afirma que incluso si los planes de los revolucionarios tuvieran alguna posibilidad de éxito, la forma en que tratan a la presente generación supondría, por tanto, una negligencia de la primera y más importante tarea del estadista. Y por supuesto, por esta misma razón, también piensa que sus planes fracasarán: porque los revolucionarios no comprenden la verdadera naturaleza de la sociedad humana, se dirigen siempre a los fines equivocados. Al rechazar los logros acumulados del pasado, rechazan todo un enfoque sobre la vida política y toda una concepción de la naturaleza del hombre y de la sociedad. Sus otros errores —según Burke, errores sobre la naturaleza humana y la justicia, sobre las obligaciones y libertades humanas, la razón y el conocimiento humano y el cambio político y las reformas— son el resultado de la misma visión subyacente (y también la describen).

La política del mundo dado

Cualquiera que explore las ideas de Burke y Paine se encontrará repetidamente, como nosotros, con la cuestión del contexto, tanto social como generacional. Paine defiende una y otra vez las prerrogativas del individuo y se burla de todo aquello que presiona su libertad de actuación. Burke insiste una y otra vez en que ningún hombre es una isla y ningún individuo existe separado de la sociedad.

Por tanto, son dos los conjuntos de intereses —aquellos relacionados con el individuo y la comunidad, y aquellos relacionados con el presente y el pasado— que aparecen de forma constante en el pensamiento político de Burke y de Paine. Este último cree que como mejor se entienden los seres humanos es separados de la comunidad y del pasado, como individuos completos y suficientes dotados de derechos naturales y cuyas interacciones son el resultado de sus elecciones y acciones individuales. Según Paine, al contemplar cuestiones relativas a principios y acciones en política, se debería dejar al margen tanto la tradición como la sociedad, ya que ambas son una consecuencia de la política, no el origen de ésta. Burke piensa que como mejor se entiende a los seres humanos es dentro de su contexto socio-histórico, como miembros de sus comunidades con obligaciones entre sí y como receptores de una valiosa herencia del pasado, una herencia que deben mejorar y pasar a sus descendientes.

Pero a medida que repasamos los detalles del debate Burke-Paine expuesto en los capítulos anteriores, estos dos conjuntos de intereses —sobre tradición y comunidad— parecen fundirse en uno. Tanto para Burke como para Paine, los argumentos sobre la tradición y el pasado abarcan la disputa sobre la comunidad. Para Burke, el mundo dado —aquellas condiciones en las que nacemos sin elegirlas— hace que la teoría del individualismo sea inadecuada. Puesto que las generaciones no son independientes entre sí, los individuos tampoco lo son. Los hechos del nacimiento y de la muerte de los seres humanos y las instituciones sociales construidas alrededor de ellos conectan a los individuos, las familias y las comunidades inexorablemente, y pretender lo contrario (por no hablar de cortar estos lazos) sería desastroso para la vida política.

Por otra parte, para Paine, la teoría del individualismo utiliza un recurso explicativo (el «estado de naturaleza») que toma a la primera generación humana como modelo, una generación que no tenía ningún pasado dado. Aplicar una teoría basada en esta premisa significa negar la autoridad e importancia de las generaciones humanas y, por tanto, de la tradición; y Paine no tiene problema en dejar clara esta idea. La independencia de los individuos de sus vecinos está condicionada por la independencia de las generaciones de sus predecesores; dicha independencia de la primera

generación es la base de la teoría del liberalismo ilustrado, que también aplica sus principios intemporales a todas las generaciones subsiguientes.

Por tanto, el hilo común fundamental en los largos y variados debates entre Burke y Paine aparentemente es una disputa sobre el estatus del pasado en la vida política. Y tanto Burke como Paine son excepcionalmente explícitos sobre su importancia y recogen la cuestión del significado del pasado de una forma inusualmente abierta. La aversión de Paine al gobierno heredado es el núcleo de su filosofía política, pues fundamentalmente lo considera opuesto a la naturaleza, la elección, la razón y la justicia. Él quiere mirar a la naturaleza más allá de la historia y de la tradición, y por tanto mirar a las elecciones creadas más allá de las obligaciones dadas, a la razón pura más allá de la sabiduría recibida, y a la revolución total más allá de las reformas meramente acumulativas. Entre tanto, Burke dice que el modelo de herencia es el modelo de la naturaleza, la forma correcta de entender y satisfacer nuestras obligaciones, el núcleo de la prescripción y la llave de la reforma.

Ambos hombres son estudiosos del cambio político y, en cierto modo, todas las cuestiones recogidas en este libro son aspectos de una disputa sobre el cambio: su objetivo, su naturaleza, sus medios y sus fines. Pero las ideas de Burke y de Paine sobre este asunto siempre acaban en su profundo desacuerdo sobre la naturaleza y el significado de las relaciones entre generaciones. Para Paine, la desvinculación de los principios permanentes de la política y las realidades heredadas de la vida social y política exigen una transformación revolucionaria, romper con el pasado para alinear lo real con lo ideal revelado por la razón. Para Burke, las formas evolucionadas de la vida política, que constituyen una valiosa herencia, ofrecen tanto los medios como los fines del cambio político. Cuando surjan los problemas, la sociedad podrá emplear sus instituciones políticas para abordarlos, ya que dichas instituciones se han desarrollado lentamente a lo largo del tiempo para servir a ese propósito. Pero cuando un problema es demasiado grande para esas instituciones y, por tanto, amenaza su supervivencia, los estadistas deben reformar las instituciones con el fin de fortalecerlas y preservarlas, para que estas instituciones puedan ser legadas a futuras generaciones que las utilizarán de la misma forma. Esto requiere de cambios graduales como respuesta a necesidades y problemas diferentes,

informados por un profundo respeto hacia el orden dado, porque para Burke lo real es la única forma fiable de aprehender lo ideal.

Aquí se halla el verdadero fondo del debate Burke-Paine, y desde aquí podemos comenzar a apreciar cómo sus diferencias han ayudado a conformar las nuestras. Disentían sobre el hecho de si algunos aspectos fundamentales de la condición humana, sobre todo el hecho de que todos nacemos y morimos, deberían conformar de forma definitiva las sociedades humanas. La perspectiva asertiva, confiada, racionalista, tecnocrática y progresista de Paine mantenía que, a través de los acuerdos políticos correctos, el hombre podía superar los límites impuestos por estos hechos y que, por tanto, podría volver a dar forma a su mundo según sus preferencias e incluso poner fin a las interminables lacras de la injusticia, la guerra y el sufrimiento. La perspectiva agradecida, protectora, cauta, piadosa, gradual y reformista de Burke mantenía que el hombre sólo podía tener la esperanza de mejorar sus circunstancias si entendiera sus propios límites, construidos sobre los logros de aquellos que vivieron antes que él para reparar sus errores, y si se diera cuenta de que algunas de las profundas miserias y vicios de la humanidad son rasgos permanentes de nuestra naturaleza, y que pretender lo contrario sólo los empeoraría.

Ambas son actitudes modernas, y también liberales, pero disienten en lo que la modernidad y el liberalismo realmente significan. En efecto, ese mismo desacuerdo, en última instancia, ha sido el responsable de definir el liberalismo moderno.

Conclusión

Edmund Burke y Thomas Paine sabían que las fuertes controversias que conformaron sus vidas públicas no acabarían con su muerte. De hecho, a ambos les preocupaba, literalmente, el hecho de que quizá no se les permitiera descansar en paz.

Mientras yacía enfermo en 1797, Burke expresó su temor de que si los radicales franceses y sus aliados en Gran Bretaña lograban extender la revolución y cruzar el canal, exhumarían su cuerpo de su tumba para convertirlo en ejemplo de su acérrimo oponente. Dio instrucciones para que lo enterrasen en una tumba sin identificar separada de la de su hijo y de la parcela de tierra reservada para su mujer, para que no tuvieran que correr la misma suerte. Al final, la familia de Burke y sus amigos decidieron seguir las instrucciones de su testamento escrito en lugar del ruego febril de su lecho de muerte, y fue enterrado al lado de su hijo en una tumba identificada con el apellido familiar en un cementerio de Beaconsfield, donde también se enterró a su mujer unos quince años más tarde[555] .

Paine también estaba inquieto por la suerte que correría su cuerpo y pensó que sus enemigos (que asumió que estarían motivados por sus escritos en contra de la religión bíblica) sólo se verían disuadidos por la santidad de un cementerio cristiano.

Por tanto, este firme deísta (si no ateo) irónicamente buscó la protección final en la religión de sus padres, dejando esta petición en su testamento: «No sé si la sociedad de personas llamados cuáqueros admiten que una persona no perteneciente a su sociedad se entierre en su cementerio, pero si lo permiten, o si me lo permiten a mí, preferiría que se me enterrara ahí; mi padre pertenecía a dicha confesión y en parte se me educó en ella. Pero si sus reglas no lo permiten, deseo que se me entierre en mi granja en New Rochelle»[556] .

Al final, los cuáqueros no lo permitieron, y Paine fue efectivamente enterrado en su granja. No obstante, parece que sus razones tenían algo más de fundamento que las de Burke, aunque no exactamente por las razones que esperaba. Diez años después de su muerte, los restos de Paine fueron retirados subrepticiamente de su tumba en New Rochelle por William Cobbett, un radical británico que quería llevar el cuerpo a Gran Bretaña y erigir un glorioso monumento conmemorativo a su héroe. Pero las ideas antimonárquicas de Paine no se habían olvidado en el país y el gobierno se negó a que se construyera el monumento. El plan de Cobbett resutó ser un fiasco y le convirtió en el hazmerreír del país. Lo que es peor, los restos de Paine con el tiempo se perdieron. Su situación final sigue siendo desconocida a día de hoy.

Las extremas preocupaciones de Burke y Paine por sus legados no deberían sorprendernos. Estaban en lo cierto al asumir que no se dejaría descansar a sus nombres y a sus palabras, cuando no a sus restos mortales, sino que continuarían desempeñando un papel protagonista en el gran debate que ayudaron a iniciar. A lo largo de todo el siglo XIX y XX y comienzos del XXI, diversos movimientos políticos han apelado frecuentemente a ellos. Diferentes líderes radicales de todo el mundo —desde el activista abolicionista americano John Brown hasta el liberador uruguayo José Gervasio Artigas e innumerables otros entre ambos— reclamaron el legado de Thomas Paine, de la misma forma que lo hicieron los movimientos convencionales laboristas y progresistas en el mundo angloamericano. Movimientos culturales y políticos conservadores —desde poetas románticos a *tories* reformistas pasando por el movimiento conservador que surgió en América a mediados del siglo pasado— han reclamado el nombre y las ideas de Edmund Burke.

Irónicamente, nuestra forma de entender el debate Burke-Paine se ha visto ciertamente modificada como resultado de esta persistente atención política sobre ambos hombres. Los revolucionarios, que adoptaron a Paine como uno de los suyos, demasiado a menudo han infundido en su memoria histórica sensibilidades socialistas que habrían sido en gran medida ajenas al propio Paine. Y una gran cantidad de literatura (e incluso de erudición) sobre Burke, sobre todo del siglo pasado, ha tratado de hacerlo (aún) más

temperamentalmente conservador de lo que era y, al hacerlo, han pasado por alto importantes tensiones en su pensamiento.

Estas tendencias se han visto modestamente suavizadas en ambos casos, a pesar de que en ocasiones se ha hecho a través de las mismas distorsiones pero en dirección opuesta: el papel de Paine en la Guerra de Independencia de los EE.UU., por ejemplo, ha hecho que algunos americanos conservadores le hayan prestado más atención y hayan enfatizado aquellos elementos de su visión del mundo que les han parecido más atractivos. Un icono nada menos que de la derecha americana, Ronald Reagan, aceptó en 1980 la nominación del Partido Republicano como candidato a la presidencia recordando a sus partidarios el llamamiento de Paine a transformar las instituciones de gobierno fallidas. Entre tanto, el énfasis de Burke en la gradualidad ha resultado atractiva para algunos liberales contemporáneos deseosos de impedir cualquier transformación drástica del Estado del bienestar. Icono nada menos que de la izquierda americana, Barack Obama supuestamente se ha descrito a sí mismo como un burkeano deseoso de evitar los cambios repentinos[557] .

Pero el duradero legado de su debate no radica en estos usos y abusos de los nombres y reputaciones de Burke y Paine. Si consideramos los argumentos tal y como los formularon cada uno de ellos por primera vez, y no como los diferentes partidistas a lo largo de dos siglos los han utilizado, podemos ver cómo las visiones del mundo expuestas por Burke y Paine aún describen dos grandes posiciones fundamentales hacia la vida política y el cambio político en nuestra era liberal.

La tensión entre estas dos posiciones se reduce a algunas cuestiones básicas: ¿Debería responder nuestra sociedad a las exigencias de compromisos abstractos y directos con ideales como la igualdad social o a los patrones de sus propias tradiciones y fundaciones políticas específicas? ¿Debería definirse la relación del ciudadano con su sociedad, por encima de todo, por el derecho del individuo a la libertad de elección o por una red de obligaciones y convenciones que no han sido totalmente elegidas por nosotros? ¿La mejor forma de abordar los grandes problemas públicos radica en las instituciones diseñadas para aplicar el conocimiento técnico explícito de los expertos o en aquellas otras diseñadas para canalizar el

conocimiento social implícito de la comunidad?¿Deberíamos ver cada fallo de nuestra sociedad como un gran problema que se debería resolver mediante una transformación integral o como un conjunto de imperfecciones separadas que se deberían abordar construyendo sobre lo que funciona tolerablemente bien para abordar aquello que no? ¿Qué autoridad debería ejercer la naturaleza del mundo dado sobre nuestra idea de lo que nos gustaría que fuera?

Estas cuestiones se van sumando, y paso a paso, sutilmente, dan como resultado formas bastante diferentes de pensar sobre la política. Todas las personas ven una mezcla de cosas malas y buenas cuando miran a su país. ¿Qué nos llama más la atención, lo malo o lo bueno? Al enfrentarnos a la sociedad que nos rodea, ¿lo primero es sentirnos agradecidos por lo que funciona bien y esto nos empuja a querer construir sobre ello, o lo primero es sentirnos indignados por lo que funciona mal y esto nos empuja a querer arrancarlo y transformarlo?

Nuestras respuestas tenderán a configurar la forma en que pensamos sobre las diferentes cuestiones políticas. ¿Queremos arreglar nuestro sistema sanitario habilitando paneles de expertos armados con los últimos datos de eficacia para que gestionen el sistema centralmente, o introduciendo incentivos económicos que canalicen el conocimiento y las preferencias del consumidor y que aborden algunos de los problemas específicos del sistema? ¿Queremos reducir la pobreza a través de grandes programas nacionales que utilizan el dinero público para complementar los ingresos de los pobres, o a través de iniciativas para mejorar la infraestructura social de las instituciones locales de la sociedad civil para que ayuden a los pobres a mejorar sus habilidades y costumbres para que puedan ascender? ¿Queremos abordar los problemas a través de los medios más amplios y globales, o a través de los más mínimos y focalizados? Las respuestas a estas cuestiones normalmente encajan en un patrón. Y las respuestas no sólo dependen de nuestra opinión del estado de nuestra sociedad particular en ese momento, sino también de nuestras asunciones sobre cuánto conocimiento y poder realmente pueden tener los reformadores sociales, y de qué tipo.

Al final, las respuestas también dependen de las ideas implícitas de los individuos sobre lo que es nuestro orden político —el liberalismo moderno — real y exactamente. ¿Es un conjunto de principios descubiertos por filósofos ilustrados y que se deberían poner cada vez más en práctica para que nuestra sociedad se pueda parecer a la mezcla ideal de igualdad y libertad propugnada por dichos filósofos? ¿O se trata de una cultura viva construida sobre innumerables generaciones de pruebas y errores sociales de forma que en la época de la Ilustración, sobre todo en Gran Bretaña, la sociedad había adoptado una mezcla excepcional de igualdad y libertad? En otras palabras, ¿es el liberalismo un descubrimiento teórico que debería ponerse en práctica, o es un logro práctico que debería reforzarse y perfeccionarse? Estas dos posibilidades sugieren la existencia de dos tipos bastante diferentes de políticas liberales: una política de progreso vigoroso hacia un objetivo ideal o una política de preservación y perfeccionamiento de una valiosa herencia. En otras palabras, sugieren un liberalismo progresista y un liberalismo conservador.

Los dos polos de nuestros debates políticos aún responden muy a menudo a estas descripciones generales. Pero, evidentemente, no lo hacen de forma perfecta o del todo consistente. Burke y Paine nos proporcionan una ventana al nacimiento de la derecha y de la izquierda, pero ver el nacimiento de una idea no significa ver su estado una vez desarrollada. Cómo han cambiado, tanto la derecha como la izquierda, a partir de las ideas expuestas por Burke y Paine es por lo menos tan interesante como la forma en que estas ideas se han mantenido en el tiempo. Es evidente que este libro apenas puede rascar la superficie de esta compleja evolución, pero incluso el esquema más general nos puede ayudar a ver que Burke y Paine siguen siendo profundamente relevantes como instructivos puntos de origen y como correctivos útiles para la derecha y la izquierda de hoy.

El objetivo utópico fundamental en la base del pensamiento de Paine —el objetivo de liberar al individuo de las limitaciones impuestas por las obligaciones de su tiempo, su situación, y sus relaciones con las otras personas— sigue siendo esencial para la izquierda en Estados Unidos. Pero el fracaso de los principios liberales ilustrados y de las instituciones construidas según éstos para cumplir esa audaz ambición y, por tanto, cumplir las esperanzas de Paine de erradicar el prejuicio, la pobreza y la

guerra, parecen haber forzado a la izquierda a elegir entre las teorías de los derechos naturales que Paine pensaba que ofrecerían los medios para lograr este objetivo y el objetivo en sí. Con el tiempo, se dio preferencia al objetivo utópico, y surgió la visión del Estado como proveedor directo de necesidades básicas y, en gran parte, libre de los límites impuestos por el liberalismo ilustrado de Paine para ponerlas en práctica.

Podemos comenzar a discernir las primeras raíces de esta forma de pensar en los escritos revolucionarios más tardíos de Paine, cuando propone un primigenio Estado del bienestar. Pero desde la propuesta de Paine, esta idea ha avanzado bastante con el tiempo; algunos progresistas americanos, influenciados por el pensamiento socialdemócrata europeo, empezaron a creer en un gobierno nacional asertivo. Pensaban que un gobierno así podría proporcionar algunos beneficios materiales y eliminar algunas de las instituciones sociales y cívicas que se interponían entre el individuo y el Estado (instituciones a las que consideraban, al igual que Paine, portadoras de retraso y de prejuicios). De esta forma, el gobierno podría liberar simultáneamente a la gente de necesidades materiales y de obligaciones morales directas para con los que les rodeaban. Un gobierno de este tipo equipararía más a la gente y la liberaría de obligaciones con el resto, por lo que las personas estarían más capacitadas para llevar a cabo sus elecciones individuales.

La izquierda actual exhibe claramente esta combinación de colectivismo material e individualismo moral. El papel que le atribuye al gobierno y sus vínculos con el pensamiento social europeo al principio podrían sugerir que esta actitud se inclina hacia el comunitarismo. Pero en su vertiente americana se convierte en una forma radical de individualismo, con la misma pasión por la justicia que tenía Paine y con el mismo deseo de liberar a la gente de las cadenas de la tradición, la religión y las expectativas morales o sociales de los que les rodean.

Entre tanto, en la derecha estadounidense actual sigue siendo esencial el profundo compromiso con la continuidad generacional y con las instituciones de conocimiento social implícito que hemos visto como base del pensamiento de Burke. Pero como señaló el propio Burke, las diferentes sociedades crean estas instituciones de diferentes formas, y los

estadounidenses en concreto siempre han sido «hombres de naturaleza y espíritu libres» en grado extremo[558] . Esto, junto con el simple hecho de que los conservadores estadounidenses conservan una tradición política que comenzó con una revolución (incluso si no fue una revolución tan radical como insiste Paine), ha provocado que desde hace ya tiempo la derecha estadounidense haya estado más inclinada a recurrir a la teoría y apelar al individualismo de lo que lo estaba Burke. Y las dos tendencias están relacionadas: la teoría del pensamiento político estadounidense más frecuente y fácilmente a mano para los conservadores de hoy es una adaptación de las mismas teorías de los derechos naturales defendidas por Paine, Jefferson y otros fundadores de EE.UU. liberales ilustrados, pero que la izquierda progresivamente ha ido abandonando. La tradición del liberalismo conservador —la acumulación gradual de prácticas e instituciones de libertad y orden celebradas por Burke, como la Constitución británica, y que, en muchos aspectos importantes, la Guerra de Independencia de los EE.UU. buscaba preservar (y no rechazar) en aquel lado del Atlántico—, raramente se ha articulado en términos americanos. Por esta razón, no se oye a menudo de labios de los conservadores de hoy.

Y sin embargo, este mismo liberalismo conservador muy a menudo es el camino que persiguen en la práctica. Se trata de la visión que los conservadores propugnan cuando defienden las instituciones sociales tradicionales y la familia, cuando tratan de que nuestra cultura sea más acogedora con los niños y cuando claman contra las tentativas de hacer el gobierno más tecnocrático. Es la visión que defienden cuando insisten en la lealtad a las formas constitucionales de nuestros ancestros, cuando advierten de los peligros de cargar a nuestros hijos con deudas para financiar nuestro propio consumo, o cuando insisten en que el alcance y la ambición de nuestro gobierno lo hace insostenible.

Por lo tanto, la izquierda de hoy comparte gran parte de las concepciones fundamentales de Paine, pero busca liberar al individuo de una forma bastante menos quijotesca y bastante más tecnocrática de lo que proponía Paine, aunque carece de la base de principios y derechos naturales que éste siempre tuvo. Así, los liberales que hoy van a la deriva en términos filosóficos y están demasiado abiertos a la fría lógica del utilitarismo, podrían aprender de la insistencia de Paine en los límites al uso del poder y

el papel que le daba al gobierno. Por otra parte, la derecha de hoy comparte gran parte de las concepciones fundamentales de Burke, pero busca proteger nuestra herencia cultural de una forma menos aristocrática y (naturalmente, para los estadounidenses) más populista de lo que proponía Burke, aunque también carece de su énfasis en la comunidad y en los sentimientos. Así, los conservadores de hoy son demasiado estridentes en términos retóricos y están demasiado abiertos al canto de sirena del hiperindividualismo, y en general carecen de una teoría no radical de la sociedad liberal. Sería beneficioso para ellos compartir la importancia que Burke depositaba en la naturaleza social del hombre, en su exhaustivo gradualismo, y en su innovadora alternativa liberal al radicalismo ilustrado.

Ambos polos de nuestra política en la práctica exhiben, por tanto, una profunda continuidad con sus precursores intelectuales, a pesar de no ser apenas conscientes de esta relación, algo que, desde luego, les sería de mucha utilidad aprender. Cada grupo podría aliviar algunos de sus peores excesos considerando detenidamente el debate Burke-Paine.

Una característica peculiar de algunos importantes debates políticos contemporáneos puede hacer que esta continuidad histórica de la división izquierda-derecha sea particularmente difícil de discernir, por lo que merece la pena comentarla. A medida que el gran debate económico del siglo pasado ha ido disminuyendo sus vínculos con nuestra política por la caída del comunismo y el declive de las ideas socialistas, la vida política estadounidense se ha ido definiendo por el Estado del bienestar socio-democrático y sus crecientes dificultades. Así, los progresistas de hoy a menudo luchan por conservar un conjunto de programas públicos de asistencia social construidos por sus predecesores en el siglo pasado (frecuentemente con argumentos que, en la causa de la preservación, suenan totalmente burkeanos). Por otra parte, los conservadores de hoy buscan transformar algunas instituciones de gobierno clave (recurriendo frecuentemente a argumentos procedentes de principios liberales clásicos que recuerdan a Paine). Por tanto, la retórica de algunos debates nacionales clave casi parece en ocasiones una imagen de espejo del debate izquierda-derecha original.

Pero esto es una especie de argumento secundario del cambio político —un debate sobre la reforma de un conjunto de instituciones del Estado del bienestar con la intención de que éstas supongan cierto enfoque de cambio —. Este enfoque es un arquetipo progresista que Paine ciertamente habría reconocido: un ideal de justicia igualitaria a través de la aplicación de conocimientos técnicos sobre la sociedad dentro de un marco liberal. Oponerse a ello sería seguir un ideal algo más conservador que a Burke le habría resultado familiar: abordar problemas sociales a través de instituciones evolucionadas (como la familia, la sociedad civil, los grupos religiosos y los mercados) que tácitamente contienen y transmiten un conocimiento implícito dentro de un marco liberal. Se trata de otro ejemplo que sigue el patrón general de división ideológica que se remonta a la época de Burke y Paine.

Teniendo en cuenta todo lo que ciertamente ha evolucionado a lo largo de dos siglos, los dos polos de nuestra política aún expresan muy a menudo las actitudes subyacentes básicas —hacia el progreso y la tradición, la elección y la obligación, la destreza tecnocrática y el escepticismo mundano— evidentes en Paine y Burke. Cuando son más fieles a sí mismos, cada uno de nuestros partidos encaja bastante bien en el perfil que surge de nuestro estudio sobre el gran debate de la era de las revoluciones.

Puede ser extraño pensar que tan sólo un poco por debajo de nuestros desbordantes y polémicos debates políticos aún acechan estas profundas cuestiones de filosofía política. Pero, como nos ayudan a ver tanto las vidas como los argumentos de Burke y Paine, los acontecimientos políticos siempre van unidos a ideas políticas, y estudiar esos lazos puede arrojar mucha luz sobre los acontecimientos y las ideas. La filosofía mueve la historia, sobre todo en tiempos de cambios profundos. Y nuestro tiempo, como el de Burke y Paine, ciertamente es un tiempo así.

Burke y Paine estaban de acuerdo en que la política está en constante movimiento y en que el desafío del estadista es gobernar el cambio para el beneficio de la sociedad. Las cuestiones prácticas que los dividieron y que configuraron sus variadas exploraciones y argumentaciones teóricas partían de esta realidad básica. ¿Pero con qué fin, y con qué medios, deberían los individuos alterar sus acuerdos políticos y culturales? El debate de Burke y

Paine quizá no ofrezca la respuesta definitiva, pero sí brinda un compromiso inusualmente profundo y serio con una cuestión a la que aún debemos enfrentarnos.

Durante nuestros argumentos políticos cotidianos percibimos ecos de un debate más profundo que podríamos confundir fácilmente con los vestigios de una discusión entre capitalismo y socialismo, o con un débil precursor del choque definitivo y largamente predicho entre el tradicionalismo y el cosmopolitismo secular. Pero lo más probable es que estos ecos sean en realidad recordatorios del desacuerdo decisivo del orden político en el liberalismo moderno. Edmund Burke y Thomas Paine prestaron una voz inusualmente clara y temprana a dicho desacuerdo, desacuerdo que resulta más sencillo de comprender cuando prestamos una cuidadosa atención a lo que ellos pueden enseñarnos.

Agradecimientos

Este libro ha llevado mucho tiempo, por lo que me ha dejado con unas deudas enormes hacia muchas personas cuyo apoyo, orientación, buena voluntad y (no poca) paciencia lo han hecho posible.

Comenzó en el Committee on Social Thought de la Universidad de Chicago, donde me llenó de asombro comprobar que profesores y estudiantes se involucraron en una verdadera búsqueda para su comprensión y se comprometieron con una especie de erudición que, si no lo hubiera visto con mis propios ojos, habría creído que era algo que pertenecía al pasado. Debo un agradecimiento especial a Ralph Lerner, cuyo generoso espíritu, entusiasmo, extraordinario alcance de conocimientos, y permanente buen humor ayudó a convertir mi trabajo en un placer. Nathan Tarcov me ofreció también su profundo compromiso y completa dedicación con los textos. Y Leon Kass, que fue el primer lector de este libro, y que ha sido mucho más que un profesor, se convirtió en un mentor y modelo, tanto profesional como personal. Mi deuda para con él es mucho mayor de lo que jamás podré aspirar a pagar.

Aunque mi investigación comenzó en Chicago, este libro se escribió casi completamente en Washington, donde he contraído deudas con muchos otros académicos y amigos. Alan Levine de la American University y Patrick Deneen (entonces de Georgetown University y ahora de la Universidad de Notre Dame) me ayudaron especialmente. Y Adam Keiper, cuya ayuda, en esto como en muchas otras cosas, ha sido mucho más que inestimable, pues entre sus incontables talentos está el de ser un gran corrector. Y lo que es más importante, es un preciado amigo.

Desde 2007, me siento privilegiado de pertenecer al Ethics and Public Policy Center en Washington, y gran parte de mi trabajo en este libro lo he desarrollado allí. Es una isla de camaradería y compromiso intelectual en una ciudad donde ambas cosas a menudo no se encuentran, y por ello quiero dar las gracias a su presidente, Ed Whelan, y a mis compañeros.

Desde 2009 he tenido también la suerte de ser el editor de la revista *National Affairs* y la dicha de contar allí con un extraordinario equipo de compañeros: mis gracias a todos ellos. Ni este libro ni el resto de mi trabajo en los últimos años habría sido posible sin el generoso apoyo, los ánimos y la orientación de Roger Hertog, a quien estoy profundamente agradecido.

Asimismo quisiera dar las gracias a diversos compañeros, consejeros y amigos por leer parte o todo este manuscrito y ofrecer su sabiduría y orientación. Quisiera incluir especialmente a Adam White, George Weigel, Hillel Ofek, Michael Aronson, Scott Galupo, Peter Wehner, a mi hermano Yariv Levin y a Daniel Bell, ya fallecido. También tuve el privilegio de mantener una serie de conversaciones sobre Thomas Paine con el difunto Christopher Hitchens en lo que resultó ser su último año de vida, conversaciones que configuraron profundamente mi pensamiento sobre Paine y sus ambiciones.

En un proyecto como éste es inevitable acumular deudas con bibliotecarios que se han vuelto aún más importantes en la era de internet. Este fue especialmente mi caso con los escritos de Thomas Paine, que aún claman por una colección académica seria. Los bibliotecarios de la Regenstein Library de la Universidad de Chicago, la colección de manuscritos de la Biblioteca del Congreso, la Biblioteca Británica y la biblioteca de la American Philosophical Society de Filadelfia me han ofrecido una ayuda inestimable, en algunos casos en circunstancias difícilmente provechosas para ellos. Y por supuesto estoy en deuda con los numerosos académicos citados en la bibliografía y a lo largo de los textos, por su trabajo y en algunos casos por las conversaciones que pude mantener con ellos y por su orientación.

He tenido la fortuna de poder trabajar con Tim Bartlett de Basic Books, un editor erudito y talentoso que entendió con precisión lo que mi manuscrito era, lo que debía ser y cómo convertir lo primero en lo segundo. Kaitlyn Zafonte se las apañó para mantenernos tanto a Tim como a mí (me parecía que siempre mucho más) en la senda correcta; Collin Tracy y Patty Boyd demostraron tener el cuidado meticuloso que todo escritor espera de un equipo editorial y de producción; y Nicole Caputo hizo que el producto final tuviese el mejor aspecto posible. Estoy muy agradecido a todos ellos.

Sin embargo, mi mayor deuda será siempre con mi familia. Quiero dar las gracias, más de lo que jamás podré expresar, a mis padres. Quiero dar las gracias a mis hijos, Maya y Sam, por la profunda alegría que traen a nuestras vidas.

Pero por encima de todo, quiero dar las gracias a mi maravillosa mujer, Cecelia, que es la personificación misma de «la desinteresada gracia de la vida» que tenemos el privilegio de disfrutar, pero que nunca llegamos a merecer realmente. Aparte de un error inexplicable a la hora de elegir marido, a mí siempre me ha parecido simplemente perfecta. Le dedico este libro con amor porque es de ella de quien he aprendido lo que el amor y la entrega quieren decir realmente.

Bibliografía

Aldridge, Alfred. *Man of Reason: The Life of Thomas Paine* . London: Cresset Press, 1960.

—. *Thomas Paine's American Ideology.* Wilmington: University of Delaware Press, 1984.

Ayer, A. J. *Thomas Paine* . New York: Atheneum, 1988.

Ayling, Stanley. *Edmund Burke: His Life and Opinions* . New York: St. Martin's Press, 1988.

Baumann, Arthur. *Burke: The Founder of Conservatism* . London: Eyre and Spottiswoode, 1929.

Berthold, S. M. *Thomas Paine: America's First Liberal* . Boston: Meador Publishing Company, 1938.

Best, Mary. *Thomas Paine: Prophet and Martyr of Democracy* . New York: Harcourt, Brace and Co., 1927.

Bisset, Robert. *Life of Edmund Burke* . 2 vols. London: G. Cawthorn, 1800.

Blakemore, Steven. *Intertextual War: Edmund Burke and the French Revolution in the Writings of Mary Wollstonecraft, Thomas Paine, and James Mackintosh* . Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 1997.

Bogus, Carl. «Rescuing Burke.» *Missouri Law Review* 72, no. 2 (spring 2007): 387-476.

Bolingbroke, Viscount Henry. *The Philosophical Writings of the Late Henry St. John, Viscount of Bolingbroke* . London: David Mallet, 1754.

Boswell, James. *The Hypochondriak* . Edited by Margery Bailey. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1928.

Brooke, John. *The Chatham Administration* . London: MacMillan & Co., 1956.

Browne, Ray. *The Burke-Paine Controversy: Texts and Criticism* . New York: Harcourt, Brace and Co., 1963.

Browne, Stephen. *Edmund Burke and the Discourse of Virtue* . Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1993.

Burke, Edmund. *The Correspondence of Edmund Burke* . 10 vols. Editado por Thomas Copeland. Chicago: University of Chicago Press, 1958-1978.

—. *Further Reflections on the Revolution in France.* Edited by Daniel Ritchie. Indianapolis: Liberty Fund, 1992.

—. *A Note-Book of Edmund Burke* . Edited by H. V. F. Somerset. Cambridge: Cambridge University Press, 1957.

—. *On Empire, Liberty, and Reform: Speeches and Letters of Edmund Burke* . Edited by David Bromwich. New Haven, CT: Yale University Press, 2000.

—. *Reflections on the Revolution in France* . Edited by Frank M. Turner. New Haven, CT: Yale University Press, 2004.

— *Selected Letters of Edmund Burke.* Edited by Harvey Mansfield. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

—. *A Vindication of Natural Society.* Edited by Frank Pagano. Indianapolis: Liberty Fund, 1982.

—. *The Writings and Speeches of Edmund Burke* . 12 vols. Boston: Little, Brown, & Co., 1901.

—. *The Writings and Speeches of Edmund Burke.* Edited by Paul Langford. 9 vols. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Bury, J. B. *The Idea of Progress.* New York: Kessinger, 2004.

Butler, Marilyn, ed. *Burke, Paine, Godwin and the Revolution Controversy* . Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Butterfield, Herbert. *George III and the Historians* . London: Collins, 1957.

Cameron, David. *The Social Thought of Rousseau and Burke: A Comparative Study* . London: Weidenfeld and Nicolson, 1973.

Canavan, Francis. *Edmund Burke: Prescription and Providence.* Durham, NC: Carolina Academic Press, 1987.

—. *The Political Economy of Edmund Burke* . New York: Fordham University Press, 1995.

—. *The Political Reason of Edmund Burke* . Durham, NC: Duke University Press, 1960.

—. «The Relevance of the Burke-Paine Controversy to American Political Thought.» *Review of Politics* 49, no. 2 (spring 1987): 163-176.

Carnes, Mark. *Rousseau, Burke, and the Revolution in France* . New York: Pearson Longman, 2005.

Chalmers, George. *The life of Thomas Pain, the Author of Rights of Man: With a Defense of his Writings* . London: John Stockdale, 1791 (in the collections of the Library of Congress, Washington DC).

Chapman, Gerald. *Edmund Burke: The Practical Imagination* . Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967.

Churchill, Winston. *Thoughts and Adventures* . London: Butterworth, 1932.

Claeys, Gregory. *The French Revolution Debate in Britain.* London: Palgrave Macmillan, 2007.

—. *Thomas Paine: Social and Political Thought* . Boston: Unwin Hyman, 1989.

Cobban, Alfred. *Edmund Burke and the Revolt Against the Eighteenth Century: A Study of the Political and Social Thinking of Burke, Wordsworth, Coleridge, and Southey* . New York: Barnes & Noble, 1960.

Cone, Carl. *Burke and the Nature of Politics.* 2 vols. Lexington: University of Kentucky Press, 1954.

—. *The English Jacobins* . New York: Scribner, 1968. Conniff, James. *The Useful Cobbler: Edmund Burke and the Politics of Progress* . Albany: SUNY Press, 1994.

Conway, Moncure. *The Life of Thomas Paine* . New York: B. Blom, 1970.

Copeland, Thomas. *Our Eminent Friend Edmund Burke: Six Essays.* New Haven, CT: Yale University Press, 1949.

—. «The Reputation of Edmund Burke.» *Journal of British Studies* 1, no. 2 (1962): 78-90.

Courtney, Ceceil. *Montesquieu and Burke* . Oxford: Blackwell, 1963.

Creel, George. *Tom Paine: Liberty Bell* . New York: Sears Publishing Company, 1932.

Crowe, Ian, ed. *Edmund Burke: His Life and Legacy* . Dublin: Four Courts Press, 1997.

—. *An Imaginative whig: Reassessing the Life and Thought of Edmund Burke* . Columbia: University of Missouri Press, 2005.

Del Vecchio, Thomas. *Tom Paine: American* . New York: Whittier Books, 1956.

Descartes, René. *Discourse on Method* . Translated by Richard Kennington. Newburyport, MA: Focus Publishing, 2007.

Dishman, Robert, ed. *Burke and Paine on Revolution and the Rights of Man* . New York: Charles Scribner's Sons, 1971.

Dreyer, Frederick. *Burke's Politics: A Study in whig Orthodoxy* . Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1979.

Dyck, Ian, ed. *Citizen of the World: Essays on Thomas Paine* . New York: St. Martin's Press, 1988.

Edwards, Samuel. *Rebel! A Biography of Tom Paine* . New York: Praeger, 1974.

Elder, Dominic. *The Common Man Philosophy of Thomas Paine* . Notre Dame,

IN: Notre Dame Press, 1951. Evans, Christopher. *Debating the Revolution: Britain in the 1790s* . London:

I.B. Tauris & Co., 2006. Fasel, George. *Edmund Burke* . Boston: Twayne Publishers, 1983. Fennessy, R. R. *Burke, Paine, and the Rights of Man: A Difference of Political Opinion* . The Hague: M. Nijhoff , 1963.

Fidler, David, and Jennifer Welsh, eds. *Empire and Community: Edmund Burke's Writings and Speeches on International Relations* . Boulder, CO: Westview Press, 2001.

Foner, Eric. *Tom Paine and Revolutionary America* . New York: Oxford University Press, 2005. Ford, Karen, ed. *Property, Welfare, and Freedom in the Thought of Thomas Paine* . Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 2001.

Ford, Karen. «Can a Democracy Bind Itself in Perpetuity: Paine, the Bank Crisis and the Concept of Economic Freedom.» *Proceedings of the American Philosophical Society* 142, no. 4 (1998): 557-577.

Franklin, Benjamin. *The Works of Benjamin Franklin.* Edited by John Bigelow. New York: Putnam's Sons, 1904.

Freeman, Michael. *Edmund Burke and the Critique of Political Radicalism* . Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Frohnen, Bruce. *Virtue and the Promise of Conservatism: The Legacy of Burke and Tocqueville* . Lawrence: University of Kansas Press, 1993.

Fruchtman, Jack. *Thomas Paine and the Religion of Nature* . Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

Godwin, William. *Memoirs of Mary Wollstonecraft.* New York: Haskel House, 1927.

Halevy, Elie. *The Growth of Philosophic Radicalism.* New York: Beacon Press, 1966.

Hampsher-Monk, Iain. *The Political Philosophy of Edmund Burke* . New York: Longman, 1987. Hawke, David. *Paine* . New York: Harper and Rowe, 1974.

Hazlitt, William. *The Collected Works of William Hazlitt* . Edited by A. R. Waller and Arnold Glover. London: J.M. Dent, 1902.

Herzog, Don. «Puzzling Through Burke.» *Political Theory* 19, no. 3 (August 1991): 336-363.

Hitchens, Christopher. *Thomas Paine's Rights of Man: A Biography* . Boston: Atlantic Monthly Press, 2007.

Hobbes, Thomas. *Leviathan.* Edited by Michael Oakshott. New York: Simon & Schuster, 1997.

Hoffman, Steven, and Paul Levack, eds. *Burke's Politics.* New York: Knopf, 1949.

Insole, Christopher. «Two Conceptions of Liberalism: Theology, Creation, and Politics in the Thought of Immanuel Kant and Edmund Burke.» *Journal of Religious Ethics* 36, no. 3 (2008): 447-489.

Jefferson, Thomas. *The Papers of Thomas Jeff erson.* 10 vols. Edited by Julian Boyd. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1950.

—. *The Political Writings of Thomas Jeff erson.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1993.

—. *Writings.* New York: Library of America, 1984.

Kant, Immanuel. *First Introduction to the Critique of Judgment* . New York: Bobbs-Merril, 1965.

Kaye, Harvey. *Thomas Paine: Firebrand of the Revolution.* Oxford: Oxford University Press, 2000.

Keane, John. *Tom Paine: A Political Life* . New York: Grove Press, 2003.

Kirk, Russell. *The Conservative Mind.* Chicago: Regnery, 1953.

—. *Edmund Burke: A Genius Reconsidered.* New Rochelle, NY: Arlington House, 1967.

Kramnick, Isaac. *Edmund Burke* . Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1974.

—. *The Rage of Edmund Burke: Portrait of an Ambivalent Conservative* . New York: Basic Books, 1977.

Lambert, Elizabeth. *Edmund Burke of Beaconsfi eld* . Newark: University of Delaware Press, 2003.

Leffmann, Henry. *The Real Thomas Paine: A Philosopher Misunderstood* . Philadelphia: University of Pennsylvania, 1922.

Lock, F. P. *Edmund Burke* . 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 1998 and 2006.

Locke, John. *Second Treatise of Government* . Edited by C. B. Macpherson. New York: Hackett, 1980.

MacCoby, Simon, ed. *The English Radical Tradition.* New York: Kessinger, 2006.

MacCunn, John. *The Political Philosophy of Burke* . New York: Russell & Russell, 1965.

Macpherson, C. B. *Burke* . Oxford: Oxford University Press, 1980.

Mansfield, Harvey. «Burke and Machiavelli on Principles in Politics.» Chap. 3 in *Machiavelli's Virtue* . Chicago: University of Chicago Press, 1996.

—. *Statesmanship and Party Government: A Study of Burke and Bolingbroke* . Chicago: University of Chicago Press: 1965.

McCue, Jim. *Edmund Burke and Our Present Discontents.* London: Claridge Press, 1997.

Meng, John. «The Constitutional Theories of Thomas Paine.» *Review of Politics* 8, no. 3 (July 1946): 283—306.

Morley, John. *Burke* . New York: Harper and Brothers, 1887.

—. *Recollections.* 10 vols. New York: Macmillan, 1917.

Murphey, Dwight. *Burkean Conservatism and Classical Liberalism* . Wichita, KS: New Liberal Library, 1979.

Namier, Lewis. *The Structure and Politics of the Accession of George III* . London: MacMillan & Co., 1929.

Nelson, Craig. *Thomas Paine: Enlightenment, Revolution, and the Birth of Modern Nations* . New York: Viking, 2006.

Newman, Bertram. *Edmund Burke* . London: G. Bell & Sons, 1927.

O'Brien, Conor C. *The Great Melody* . London: Minerva, 1993.

O'Gorman, Frank. *Edmund Burke* . Bloomington: Indiana University Press, 1973.

Osborn, Annie. *Rousseau and Burke: A Study of the Idea of Liberty in Eighteenth-Century Political Thought* . New York: Russell & Russell, 1964.

Paine, Thomas. *The Complete Writings of Thomas Paine.* 2 vols. Edited by Philip Foner. New York: Citadel Press, 1945.

—. *Essential Writings of Thomas Paine* . New York: Signet Classics, 2003.

—. *Life and Writings of Thomas Paine.* 10 vols. Edited by Daniel Wheeler. New York: Vincent Parke and Co., 1915.

—. *Paine: Political Writings.* Edited by Bruce Kuklick. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Pappin, Joseph. *The Metaphysics of Edmund Burke* . New York: Fordham University Press, 1993.

Parkin, Charles. *The Moral Basis of Burke's Political Thought* . Cambridge: Cambridge University Press, 1956.

Philip, Mark. *Thomas Paine* . Oxford: Oxford University Press, 2007.

Price, Richard. *The Correspondence of Richard Price.* Edited by Bernard Peach. Durham, NC: Duke University Press, 1991.

Purdy, Strother. «A Note on the Burke-Paine Controversy.» *American Literature* 39, no. 3 (November 1967): 373-375.

Ritchie, Daniel, ed. *Edmund Burke: Appraisals and Applications* . New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1990.

Robbins, Caroline. «The Lifelong Education of Thomas Paine: Some Refl ections upon His Acquaintance Among Books.» *Proceedings of the American Philosophical Society* 127, no. 3 (1983): 135-142.

Rogers, Samuel. *Recollections of the Table Talk of Samuel Rogers* . London: Edward Moxon, 1856.

Rothbard, Murray. «A Note on Burke's *A Vindication of Natural Society* .» *Journal of the History of Ideas* 19 (June 1958): 114-118.

Sloan, Herbert. *Principle and Interest: Thomas Jefferson and the Problem of Debt* . Charlottesville: University of Virginia Press, 2001.

Stanlis, Peter. *Edmund Burke and the Natural Law* . Ann Arbor: University of Michigan Press, 1958.

—. *The Relevance of Edmund Burke* . New York: P.J. Kennedy, 1964.

—. ed. *Edmund Burke, the Enlightenment, and the Modern World* . Detroit: University of Detroit Press, 1967.

Strauss, Leo. *Natural Right and History* . Chicago: University of Chicago Press, 1953.

Strauss, Leo, and Joseph Cropsey, eds. *History of Political Philosophy* . 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Taylor-Wilkins, Burleigh. *The Problem of Burke's Political Philosophy.* Oxford: Clarendon Press, 1967.

Todd, W. B. «The Bibliographical History of Burke's *Reflections on the Revolution in France.» Library* 6 (1951): 100—108.

Turner, John. «Burke, Paine, and the Nature of Language.» *Yearbook of English Studies* 19 (1989): 36—53.

Vaughan, Charles. *Studies in the History of Political Philosophy Before and After Rousseau* . 2 vols. New York: Russell & Russell, 1925.

Vickers, Vikki. *Thomas Paine and the American Revolution* . New York: Routledge, 2006.

Walpole, Horace. *Horace Walpole's Correspondence.* 48 vols. Edited by W. S. Lewis. New Haven, CT: Yale University Press, 1937.

Washington, George. *The Writings of George Washington.* Edited by Jared Sparks. Boston: Little, Brown & Co., 1855.

Welsh, Cheryl. *Edmund Burke and International Relations* . New York: St. Martin's Press, 1995.

Wecter, Dixon. «Burke's Birthday.» *Notes and Queries* 172 (1937): 441.

West, E. G. *Adam Smith.* New York: Arlington House, 1969.

Williams, Gwyn. *Artisans and Sans-Culottes: Popular Movements in France and Britain During the French Revolution* . New York: Norton, 1969.

Williamson, Audrey. *Thomas Paine: His Life, Work, and Times* . London: Allen and Unwin, 1973.

Woll, Walter. *Thomas Paine: Motives for Rebellion.* New York: P. Lang, 1992.

Bibliografía utilizada por la traductora

Burke, Edmund. *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello* . Madrid: Alianza Editorial, 2005.

Burke, Edmund. *Reflexiones sobre la revolución en Francia. Y sobre los procedimientos de ciertas sociedades de Londres en relación con dicho acontecimiento, escritas con la intención de haber sido enviadas a un caballero de París, 1790* . Madrid: Alianza Editorial, 2013.

Burke, Edmund. *Revolución y descontento. Selección de escritos políticos.* Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008.

Paine, Thomas. *Derechos del hombre* . *Respuesta al ataque realizado por el Sr. Burke contra la Revolución Francesa.* Madrid: Alianza Editorial, 1984.

Paine, Thomas. *El sentido común* . Madrid: Editorial Tecnos, 1990.

Paine, Thomas. *Ideas necesarias a todo pueblo americano independiente que quiera ser libre* . Selección de escritos políticos. México: Reimpreso por I. Cumplido en su oficina, 1861.

Paine, Thomas. *La independencia de la costa firme justificada por Thomas Paine treinta años ha.* Extracto de sus obras. Caracas: Ministerio de Relaciones Exteriores, 1987.

Índice

Notas

1. La independencia de los Estados Unidos de América se declaró en 1776 y fue reconocida en 1783, pero no fue hasta el siglo XIX que alcanzó su actual configuración territorial. En el caso del Reino Unido, el Reino de Gran Bretaña se creó en 1707 por medio de la unión política celebrada entre el Reino de Inglaterra (donde se encontraba Gales) y el Reino de Escocia. Casi un siglo después, se incorporó el reino de Irlanda para formar el actual Reino Unido. Por esta razón, en este texto he escogido la denominación América (y el gentilicio americano) para referirme a los Estados Unidos en época de Burke y Paine y Gran Bretaña en el caso del Reino Unido, salvo en los casos en los que el autor se refiera a estos países en época actual. Esta decisión también viene influida por mantener una consistencia interna con las traducciones utilizadas, donde también se utilizan dichos términos *[N. del T.]*

2. Copeland, *Our Eminent Friend Edmund Burke* , 148.

3. Como se verá, debido a que el propio término *liberal* es causa de una controversia significativa entre Burke y Paine, cuando aparezca en este libro se modificará dicho término. *Liberalismo ilustrado* se referirá a las ideas políticas (extraídas sobre todo de John Locke pero refinadas y en ocasiones también alteradas por algunos de sus sucesores intelectuales) que figuran en el núcleo del pensamiento de muchos *whigs* británicos. Con algunas diferencias importantes, el término también se refiere a los ideales de muchos revolucionarios en América y Francia: especialmente el gobierno por consentimiento de los gobernados y los derechos naturales subyacentes a la asociación política. *Liberalismo radical* hará referencia a variantes más extremas del mismo enfoque político, variantes que insistían en una forma de gobierno rigurosamente republicana y que contemplaba la idea de derrocar a la monarquía. *Liberal clásico,* término utilizado una única vez en este libro, describe una variante de liberalismo más moderada (y posterior), muy influenciada por la reacción británica ante la Revolución Francesa, y por Edmund Burke. En la conclusión también utilizaré el

término *liberalismo conservador* para describir un elemento del pensamiento político de Edmund Burke, que consideraba el liberalismo como un logro práctico de la tradición jurídica y política británica, más que como un descubrimiento de principios frente a los cuales se debería medir esa tradición (y otras). Estas definiciones se refinarán más en capítulos posteriores, pero evidentemente los términos se quedan necesariamente cortos y por lo tanto resultan algo anacrónicos (efectivamente, mientras que la palabra *liberal* se usaba comúnmente en la época de Burke y Paine, la palabra *liberalismo* no apareció hasta la segunda década del siglo XIX). No obstante, los términos aquí usados tienen el mismo significado generalmente otorgado por los estudios modernos sobre el periodo.

4. Edmund Burke, *The Writings and Speeches of Edmund Burke* , ed. Paul Langford (Oxford: Oxford University Press, 1981) (de aquí en adelante citado como Burke, *Writings*), 8: 293. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 356]. Esta colección, una vez completada, incluirá todos los discursos y escritos disponibles de Burke con la excepción de su correspondencia personal. Quedan pendientes de publicación dos volúmenes esenciales de la colección, por lo que una cantidad significativa de los escritos de Burke, sobre todo de principios de 1790, se citarán de otras colecciones y se especificarán como tal.

5. Burke, *On Empire, Liberty, and Reform: Speeches and Letters of Edmund Burke* , 11.

6. Edmund Burke, *The Correspondence of Edmund Burke* , ed. Thomas Copeland (Chicago: University of Chicago Press, 1967) (en lo sucesivo será citado como Burke, *Correspondence*), 6: 303. Esta colección incluye toda la correspondencia personal disponible de Burke.

7. Thomas Paine, *Life and Writings of Thomas Paine* , ed. Daniel Wheeler (New York: Vincent Parke & Company, 1915) (en lo sucesivo se citará como Paine, *Writings*), 5: 18n. Esta colección de diez volúmenes incluye todas las publicaciones de Paine y la mayor parte de su correspondencia personal. A menos que se especifique lo contrario, todas las referencias a los escritos de Paine han sido extraídas de esta colección. En algunas ocasiones se citan cartas personales disponibles únicamente en otras

colecciones, menos completas, en estos casos se mencionarán individualmente.

8. Jefferson, *The Political Writings of Thomas Jefferson* , 207.

9. Esta carta a John Inskeep, alcalde de Filadelfia, se incluye en Paine, *The Complete Writings of Thomas Paine* , 2: 1480, pero no en Paine, *Life and Writings of Thomas Paine* , que es la referencia en la mayor parte de las citas de Paine.

10. Burke, *Writings* , 9: 31.

11. Burke, *Correspondence* , 5: 412.

12. Paine, *Writings* , 4: xv.

13. Recientemente, un trabajo de investigación digno de detectives llevado a cabo por el historiador F. P. Lock ha sugerido que Burke en realidad podría haber nacido en enero de 1730 (Lock, *Edmund Burke* , 1: 16-17). De hecho, la fecha (y especialmente el año) de su nacimiento han sido motivo de discusión académica al menos desde el ensayo de 1937 de Dixon Wecter «Burke’s Birthday» (aunque con menos rigor académico, en realidad esta discusión se retrotrae hasta sus primeros biógrafos), con afirmaciones plausibles que situarían su nacimiento en cualquier momento entre 1728 y 1930. El análisis que Lock hizo en 1998 de los indicios existentes es convincente pero no concluyente, sobre todo porque el argumento de 1729 está respaldado por análisis contemporáneos. Al no tener nuevos indicios en esta controversia, simplemente he seguido a la gran mayoría de académicos modernos de Burke que sitúan su nacimiento en enero de 1729.

14. Morley, *Burke* , 24-25.

15. Burke, *Writings* , 1: 221. [Traducción al español de: *De lo sublime y de lo bello.* Alianza Editorial, pág. 73].

16. Walpole, *Horace Walpole’s Correspondence* , 9: 380.

17. Burke, *Writings* , 8: 206. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 235].

18. Burke, *Writings* , 3: 483.

19. Burke, *Writings* , 3: 64-70.

20. Burke, *Writings* , 2: 196.

21. *Ibíd* ., 252.

22. *Ibíd* ., 458. Sin embargo, como se verá en mayor profundidad en el capítulo 2, esto no quiere decir que Burke rechazase todas las aplicaciones teóricas en la política.

23. Paine, *Writings* , 5: 32-33. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 240].

24. Robbins, «The Lifelong Education of Thomas Paine», 135-142.

25. Citado en Nelson, *Thomas Paine* , 44.

26. Franklin, *The Works of Benjamin Franklin* , 361.

27. Paine, *Writings* , 2: 113-118.

28. *Ibíd* ., 196.

29. Paine utiliza frecuentemente el término «republicano», que describe bastante cuidadosamente en la segunda parte de su *Derechos del hombre* , como se comenta en un capítulo posterior. Mi utilización de dicho término sigue su definición (que también refleja la comprensión del término por parte de Burke). Así, «republicano» no se refiere a una forma concreta de gobierno, sino a un enfoque de gobierno. Este enfoque comienza por un profundo rechazo a la monarquía hereditaria y busca establecer, sobre principios racionales de utilidad, un sistema de gobierno que responda al pueblo.

30. Se ha eliminado la cláusula negativa de la oración «o lo poco inclinados que puedan estar a no considerar así los asuntos». *[N. del T.]*

31. Paine, *Writings* , 2: 75. [Traducción al español de: *El sentido común* . Editorial Tecnos, pág. 56].

32. Lógicamente, no existen cifras exactas del número de ejemplares vendidos y leídos en esta época. Kaye, *Thomas Paine* , 56-57, señala que aparentemente unos 150.000 ejemplares fueron distribuidos por imprentas y editores, una cifra inmensa para la época. Conway, *Life of Thomas Paine* , 25, informa de una cifra similar procedente de varias fuentes contemporáneas. El propio Paine, con su modestia habitual, afirma en *Derechos del hombre* que *El sentido común* había sido un absoluto acontecimiento literario sin precedentes y que «El éxito obtenido fue el mayor que se ha visto desde la invención de la imprenta» (Paine, *Writings* , 5: 18n). Evidentemente, este dato es algo menos fiable. [Traducción al español de: *Los Derechos del hombre.* Alianza Editorial, pág. 287].

33. Washington, *The Writings of George Washington* , 3: 347.

34. Paine, *Writings* , 3: 1.

35. Se ha cambiado el verbo «hubiese» por «habría». *[N. del T.]*

36. Paine, *Writings* , 4: 220. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 204].

37. Burke, *Writings* , 3: 305–306.

38. El primer biógrafo de Burke, Robert Bisset, afirma claramente que dicho encuentro tuvo lugar, pero Thomas Copeland, después de estudiar minuciosamente todas las pruebas, concluye que parece poco probable que ocurriera y que los dos hombres se encontraron por primera vez en 1788 (Copeland, *Our Eminent Friend Edmund Burke* , 155-156). Los biógrafos posteriores han coincidido con la opinión de Copeland pero reconocen que no se puede probar concluyentemente.

39. Burke, *Correspondence* , 5: 415.

40. Citado de Copeland, *Our Eminent Friend Edmund Burke* , 160.

41. Edmund Burke, «An Appeal from the New to the Old Whigs», en *Further Reflections on the Revolution in France* , ed. Daniel Ritchie (Indianápolis: Liberty Fund, 1992) (en lo sucesivo se citará como Burke, *Appeal*), 136n. He utilizado la colección de Ritchie en lo referente a *Appeal* en todo este libro ya que el tomo que incluye este ensayo en la colección Oxford con los escritos de Burke está pendiente de publicación.

42. Paine, *Writings* , 5: 106–107. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 290].

43. Burke, *Correspondence* , 6: 1.

44. Fox escribió este comentario en una carta del 30 de julio de 1789. Se cita y se comenta en Evans, *Debating the Revolution* , 12.

45. Burke, *Correspondence* , 6: 10.

46. *Ibíd* ., 30.

47. Burke, *Correspondence* , 6: 70.

48. *Ibíd* .

49. MacCoby, ed., *The English Radical Tradition* , 54.

50. Price, *The Correspondence of Richard Price* , 260.

51. Burke, *Writings* , 8: 59.

52. Edmund Burke, *The Writings and Speeches of Edmund Burke* (Boston: Little, Brown & Co., 1901) (en lo sucesivo citado como Burke, *Writings and Speeches*), 3: 221. Se puede encontrar un extracto de este discurso, que Burke no transcribió personalmente pero que se publicó en el registro parlamentario, en esta edición más antigua de los escritos y discursos de Burke, pero no en la edición académica contemporánea utilizada para la mayoría de las referencias).

53. Burke, *Correspondence* , 6: 46.

54. Burke, *Writings* , 8: 116.

55. *Ibíd* ., 108. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 58].

56. *Ibíd* ., 136. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 140].

57. *Ibíd* ., 293. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 355].

58. Fennessy, *Burke, Paine, and the Rights of Man* , 1.

59. Para saber más detalles de la tirada, véase la meticulosa investigación de W. B. Todd «The Bibliographical History of Burke's *Reflections on the Revolution in France* », 100–108.

60. Paine, *Writings* , 4: 69. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 72].

61. *Ibíd* ., 104. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 92].

[62] *Ibíd* ., 143. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 114].

[63] Paine, *Writings* , 2: 90. [Traducción al español de: *El sentido común* . Editorial Tecnos, pág. 66].

64. Paine, *Writings* , 4: 200. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 149].

65. *Ibíd* ., 201. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 149].

66. El propio Paine, en una carta a John Hall, afirmaba que su libro había vendido más de 56.000 ejemplares, pero no ofrecía pruebas y los académicos suelen expresar dudas sobre esta cifra (Paine, *The Complete Writings of Thomas Paine* , 2: 1,321–1,322). En cualquier caso, está claro que el libro de Paine vendió muchos más ejemplares que el de Burke (Conway, *The Life of Thomas Paine* , 343).

67. Jefferson, *The Papers of Thomas Jefferson* , 20: 304.

68. *Ibíd* ., 17: 671.

69. David Bromwich, «Burke and the Argument from Human Nature», en Crowe, ed., *An Imaginative whig* , 54–55.

70. Paine, *Writings* , 5: 97. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 284].

71. Este episodio se discute hábilmente en Nelson, *Thomas Paine* , 228.

72. Burke, *Writings* , 9: 326–327.

73. Paine, *Writings* , 6: 3.

74. *Ibíd* ., 275.

75. Paine, *Writings* , 2: 1. [Traducción al español de: *El sentido común* . Editorial Tecnos, pág. 6].

76. Paine, *Writings* , 4: 52. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 62].

77. Tal y como era práctica común en el tiempo de Burke y Paine, y sería difícil de evitar al discutir su pensamiento, utilizaré el singular de «individuo» y de «hombre» para referirme a los seres humanos en general a lo largo de este libro.

78. Paine, *Writings* , 4: 53. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 63].

79. *Ibíd* ., 266. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, págs. 192-193].

80. *Ibíd* ., 54. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, págs. 63-64. Se ha alterado el orden de la primera oración. *N. del T.*]

81. Paine, *Writings* , 8: 294–295.

82. Paine, *Writings* , 4: 227. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, págs. 167-168].

83. Claeys, *Thomas Paine* , 94, argumenta que este énfasis en la distinción entre sociedad y gobierno y las implicaciones antiestatistas de esta distinción están entre las aportaciones originales al pensamiento político más significativas.

84. Paine, *Writings* , 4: 226. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 167].

85. *Ibíd* ., 221. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 163].

86. Paine, *Writings* , 2: 90. [Traducción al español de: *El sentido común* . Editorial Tecnos, pág. 66].

87. Paine, *Writings* , 4: 255–256. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 192].

88. *Ibíd* ., 197. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, págs. 146-147].

89. *Ibíd* ., 240. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 177].

90. Ibid., 291. Paine también utiliza esta misma redacción más adelante en el mismo capítulo de *Derechos del hombre* (p. 305). [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 208].

91. Paine, *Writings* , 2: 5–6. [Traducción al español de: *El sentido común* . Editorial Tecnos, pág. 8].

92. *Ibíd* ., 237-238. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 175].

93. La edición de *Derechos del hombre* de Alianza Editorial traduce «*All delegated power is trust, and all assumed power is usurpation* » como: «Todo poder delegado está en depósito, y todo poder tomado constituye una usurpación». He cambiado la palabra «depósito» por «confianza», que en este caso me parece más correcto. *[N. del T.]*

94. *Ibíd* ., 265. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 192].

95. *Ibíd* ., 4. [Traducción al español de: *El sentido común* . Editorial Tecnos, pág. 7].

96. Paine, *Writings,* 4: 193–194. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 145].

97. Paine, *Writings* , 2: 79. [Traducción al español de: *El sentido común* . Editorial Tecnos, pág. 60].

98. *Ibíd* ., 20–21. [Traducción al español de: *El sentido común* . Editorial Tecnos, págs. 18-19].

99. Burke, *Writings* , 8: 213. Asimismo, Burke escribe en 1790, en una carta a Thomas Mercer, que a lo largo de los siglos «aquello que pudo estar mal en el comienzo queda consagrado por el tiempo y puede así volverse legal» (Burke, *Correspondence* , 6: 95). [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, págs. 245-246].

100. Burke, *Writings* , 6: 316–317.

101. Por supuesto, existen otras excepciones a la regla, entre ellas destaca Maquiavelo en numerosas ocasiones en sus descripciones de Roma en *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* .

102. Burke, *Writings* , 8: 331.

103. Paine, *Writings* , 4: 150.

104. Burke, *Writings* , 8: 112.

105. *Ibíd* . [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 103].

106. Burke, *Correspondence* , 6: 48.

107. Burke, *Appeal* , 168–169. [*Revolución y descontento . Selección de escritos políticos.* «Llamamiento de los nuevos a los viejos *whigs* ». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 183].

108. Bromwich, «Burke and the Argument from Human Nature», en Crowe, ed., *An Imaginative whig,* 48.

109. Burke, *Appeal* , 179. Énfasis en el original. [*Revolución y descontento . Selección de escritos políticos.* «Llamamiento de los nuevos a los viejos *whigs* ». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 189].

110. *Ibíd* ., 163–164. [*Revolución y descontento . Selección de escritos políticos.* «Llamamiento de los nuevos a los viejos *whigs* ». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 178].

111. Burke, *Writings* , 8: 206. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 235].

112. *Ibíd* ., 111. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 105].

113. *Ibíd* ., 112. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, págs. 105-106].

114. *Ibíd* . , 189. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, págs. 213-214].

115. *Ibíd* ., 115. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 110].

116. Burke, *Writings* , 1: 198.

117. Burke, *Writings* , 2: 196.

118. Véase, sobre todo, el rechazo categórico de Burke por el sentimentalismo de Rousseau en su «Carta a un miembro de la Asamblea Nacional» de 1791 (Burke, *Writings* , 8: 312–317).

119. Burke, *Writings and Speeches* , 11: 237.

120. Burke, *Writings* , 8: 128. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 129].

121. Burke, *Writings* , 2: 252.

122. «Character of Mr. Burke», en Hazlitt, *The Collected Works of William Hazlitt* , 7: 306.

123. Burke, *Writings* , 8: 101, y 3: 396.

124. Burke, *Writings* , 8: 131 (énfasis en el original). [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, págs. 133-134].

125. *Ibíd* ., 133. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 135].

126. *Ibíd* ., 137. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, págs. 141-142].

127. Este razonamiento se ilustra elegantemente en Fennessy, *Burke, Paine, and the Rights of Man* , 121–123.

128. Burke, *Writings* , 8: 128. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 128].

129. *Ibíd* . [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 129].

130. *Ibíd* ., 126–127. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 127].

131. *Ibíd* ., 126–127. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 127].

132. Burke, *Correspondence* , 6: 86–87.

133. Paine, *Writings* , 4: 24.

134. Burke, *Writings* , 8: 128. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 129].

135. *Ibíd* ., 84. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 69].

136. Burke, *Writings* , 9: 188.

137. *Ibíd* . [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 70].

138. Burke, *Appeal* , 87–88. [*Revolución y descontento* . *Selección de escritos políticos.* «Llamamiento de los nuevos a los viejos *whigs* ». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, págs. 105-106].

139. El concepto de prescripción se aborda más extensamente en el capítulo 5.

140. Burke, *Writings* , 9: 634.

141. Paine, *Writings* , 4: 26. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 47].

142. Burke expresa esta idea de la forma más clara en una carta a su amigo Phillip Francis en 1791 (Burke, *Correspondence* , 6: 90–91).

143. Burke, *Appeal* , 89. [*Revolución y descontento* . *Selección de escritos políticos.* «Llamamiento de los nuevos a los viejos *whigs* ». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 106].

144. Paine, *Writings* , 4: 40.

145. El término «conservador procedimental» se utiliza especialmente en Hampsher-Monk, *The Political Philosophy of Edmund Burke* .

146. Charles Vaughn, uno de los grandes estudiosos del siglo XX de Burke, sostenía que éste «se posicionaba junto a Hume y Bentham en su asalto a las ideas abstractas de los derechos, en su referencia constante a la conveniencia de todo» (Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy Before and After Rousseau* , 2: 19). John Morley, quizá el mejor biógrafo de Burke del siglo XIX, se denominaba «un burkeano y un benthamita» por razones similares (Morley, *Recollections* , 1: 232–233). La mayoría de los intérpretes de Burke del siglo XX consideraban que como poco le restaba importancia al significado de una norma moral en la política. En este sentido, el burkeanismo se considera una *disposición* , no una teoría, de la política, y sobre todo una disposición sobre el cambio que, como recientemente ha dicho Hampsher-Monk en *The Political Philosophy of Edmund Burke* , 28, «dice no identificar ningún ideal».

147. Mansfield, *Statesmanship and Party Government* , 245.

148. Burke, *Writings* , 9: 455.

149. Burke, *Appeal* , 176–177. [*Revolución y descontento* . *Selección de escritos políticos.* «Llamamiento de los nuevos a los viejos *whigs* ». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 188].

150. Burke, *Writings* , 9: 456.

151. Esta escuela de especialistas en Burke fue ilustrada por Peter Stanlis y su importante libro de 1958: *Edmund Burke and the Natural Law.*

152. *Ibíd* ., 84.

153. «Si quisiera pedir una recompensa –escribió Burke al reflexionar sobre su trayectoria en su último año de vida–, sería por los servicios en los que durante catorce años, sin interrupción, mostré la mayor diligencia y tuve el menor éxito. Me refiero a los asuntos de la India; son aquellos donde más valoro mi actuación; por la importancia, por el trabajo, por el juicio, por la constancia y por la perseverancia en la tarea» (Burke, *Writings* , 9: 159).

154. Burke, *Writings* , 6: 459.

155. Burke, *Writings* , 9: 572.

156. Burke, *Correspondence* , 4: 416.

157. Burke, *Writings* , 9: 463.

158. Burke, *Writings* , 8: 145. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 153].

159. *Ibíd* . [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 153].

160. *Ibíd* ., 142–143.

161. *Ibíd* ., 146.

162. *Ibíd* ., 290. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 351].

163. *Ibíd* ., 148.

164. *Ibid* , 142. En varios momentos de su vida profesional, y sobre todo a principios de 1770 y nuevamente tras la Revolución Francesa, Burke se mostró excepcionalmente hostil hacia todas las formas de ateísmo, empleando un tono y vehemencia raramente visto en sus escritos más apasionados sobre otros temas. «El golpe más horrible y cruel que se le puede asestar a la sociedad civil es a través del ateísmo», afirmaba en su «Speech on the Relief of Protestant Dissenters» (discurso para el alivio de los disidentes protestantes) en 1773. «Éstas son las personas contra las cuales se debería dirigir la saeta de la ley; éstos son los hombres, ataviados

en todos los terrores del gobierno, a quienes les diría “no nos degradaréis hasta convertirnos en bestias”… los infieles son forajidos de la Constitución, no de este país sino de la raza humana. Nunca, nunca, nunca se les debe apoyar, nunca se les puede tolerar. Bajo el ataque sistemático de esta gente, veo cómo comienzan a ceder algunos de los puntales del buen gobierno; veo una propagación de principios que no dejarán a la religión ni la tolerancia. Veo cómo me hundo cada día bajo los ataques de estos desdichados». (Burke, *Writings* , 2: 88). [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 148].

165. «Las instituciones clericales tienen un sabor a superstición en su mismo fundamento, y que ello se fomenta cuando la influencia de dichas instituciones es permanente y segura» —escribe Burke de los curas católicos de Francia—. «No voy a discutirlo; pero esto no debería impedirles a ustedes sacar de la superstición misma todos los beneficios que de ella pudieran derivarse para el bien público». (Burke, *Writings,* 8: 207–208). [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 237].

166. *Ibíd* ., 151. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 162].

167. Burke, *Appeal* , 199. [*Revolución y descontento* . *Selección de escritos políticos.* «Llamamiento de los nuevos a los viejos *whigs* ». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 209].

168. Burke, *Writings* , 6: 350.

169. Burke, *Writings* , 8: 213. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, págs. 245-246].

170. «No podemos cambiar la naturaleza de las cosas, ni la de los hombres, pero debemos actuar sobre ellas lo mejor que podamos», escribe Burke (*Correspondence* , 6: 392).

171. Burke, *Correspondence* , 2: 281–282. Dice casi exactamente lo mismo en Burke, *Writings* , 9: 269.

172. Burke, *Writings* , 2: 282. [*Revolución y descontento . Selección de escritos políticos.* «Reflexiones sobre la causa del descontento actual». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 36].

173. Burke, *Writings* , 3: 120.

174. Burke, *Writings* , 2: 196.

175. Burke, *Writings* , 8: 220. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 255].

176. Burke, *Correspondence* , 6: 48.

177. Burke, *Writings* , 8: 205. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 234].

178. Burke, *Writings* , 5: 382.

179. Burke, *Correspondence* , 3: 403.

180. Burke, *Writings* , 8: 100. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 89-90].

181. *Ibíd* . [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 90].

182. *Ibíd* ., 88. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, págs. 73-74].

183. *Ibíd* ., 101. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 91].

184. *Ibíd* ., 103. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 93]. O como dice con anterioridad en sus *Reflexiones* : «Afirmo sin reserva alguna que el camino a la eminencia y al poder no debe hacerse demasiado fácil para los que provienen de una oscura y humilde condición, ni debe ser una cosa que suceda de ordinario. Como un mérito excepcional es la cosa más rara de todas las cosas raras, debería pasar primero, antes de ser reconocido, por las pruebas más duras.

El templo del honor debe erigirse sobre una eminencia. Y si para tener acceso a él hay que hacerlo mediante la virtud, debe también recordarse que la virtud solo se prueba cuando se supera alguna dificultad o se vence en alguna lucha […]. Todo debe estar abierto a todos, pero no indiferentemente. (*Ibíd* . 101). [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, págs. 91-92].

185. *Ibíd* ., 95.

186. Burke, *Appeal* , 198. [*Revolución y descontento* . *Selección de escritos políticos.* «Llamamiento de los nuevos a los viejos *whigs* ». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 208].

187. Stanlis, *Edmund Burke and the Natural Law* , 186. [Esta cita en realidad es de Thomas Reid, de la obra *An Inquiry into the Human Mind: On the Principles of Common Sense* . (*N. del T.*)]

188. Burke, *Appeal* , 168. [*Revolución y descontento* . *Selección de escritos políticos.* «Llamamiento de los nuevos a los viejos *whigs* ». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 182].

189. «Los hombres cualificados tal como acabo de describir son, en la Naturaleza –en cuanto ésta interviene en la normal evolución de la sociedad– el sector dirigente, el que orienta y gobierna. Son lo que el alma al cuerpo: sin ella no hay ser humano. Por tanto, no otorgar a estas personas mayor importancia en el orden social que a personas de otra clase es una usurpación aberrante». (Burke, *Appeal,* 168–169). [*Revolución y descontento* . *Selección de escritos políticos.* «Llamamiento de los nuevos a los viejos *whigs* ». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 183].

190. Burke, *Writings* , 8: 100–101.

191. *Ibíd* ., 233. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 273].

192. *Ibíd* ., 97. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 86].

193. *Ibíd* ., 174.

194. *Ibíd* ., 259. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, págs. 308-309].

195. *Ibíd* ., 128. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 129].

196. David Bromwich, en Crowe, ed., *An Imaginative whig* , 46, señala las frecuentes alusiones de Burke a «la igualdad natural de toda la humanidad» y sugiere que «Burke se debía referir, sobre todo, a la igualdad ante la ley». Pero en el contexto en el que figuran estas referencias, sobre todo en el contexto de las actividades de Hastings en la India, esta explicación parece poco plausible. En realidad, Burke parece referirse a una igualdad general de la naturaleza material que, sin embargo, para él no implica simplemente la igualdad política o social.

197. Burke, *Correspondence* , 3: 403.

198. Burke, *Writings* , 8: 110. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 103].

199. *Ibíd* ., 127. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 128].

200. *Ibíd* ., 87. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 73].

201. Paine, *Writings* , 2: 50. [Traducción al español de: *El sentido común* . Editorial Tecnos, pág. 39].

202. *Ibíd* ., 19. [Traducción al español de: *El sentido común* . Editorial Tecnos, pág. 18].

203. *Ibíd* ., 19. [Traducción al español de: *El sentido común* . Editorial Tecnos, pág. 13]. He cambiado la palabra «moral» por «natural» como traducción de «*no truly natural or religious reason* » [*N. del T.*].

204. *Ibíd* ., 12. [Traducción al español de: *El sentido común* . Editorial Tecnos, pág. 13].

205. *Ibíd* ., 195. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 146].

206. Paine, *Writings* , 9: 243. [*Ideas necesarias a todo pueblo americano independiente que quiera ser libre* . «Disertación sobre los primeros principios del gobierno», pág. 41].

207. Paine, *Writings* , 4: 234. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 172].

208. *Ibíd* ., 297–298.

209. *Ibíd* ., 247. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 181-182].

210. «Es cierto que la propiedad siempre será desigual», escribe Paine en 1795 en las *Disertaciones sobre los primeros principios del gobierno* . «La industria, la superioridad de talentos, la destreza en el manejo de los negocios, la extremada frugalidad, las oportunidades felices, o lo contrario, o los medios para obtener todo ello, siempre lograrán ese efecto sin recurrir a los nombres ásperos y mal sonantes de avaricia y opresión» (Paine, *Writings* , 9: 262).

211. Paine, *The Complete Writings of Thomas Paine* , 2: 1.298-1.299.

212. Paine, *The Complete Writings of Thomas Paine* , 2: 1.298-1.299.

213. Paine, *Writings* , 4: 59. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 66].

214. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 65].

215. *Ibíd* ., 59–60. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, págs. 66-67].

216. *Ibíd* ., 62. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 68].

217. *Ibíd* . [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 68].

218. *Ibíd* ., 12.

219. Paine, *Writings* , 9: 260. [*La independencia de la costa firme.* «Disertación sobre los primeros principios del gobierno», pág. 71].

220. *Ibíd.* , 161. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 125].

221. Burke, *Writings* , 8: 66. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 45].

222. *Ibíd* . [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 45].

223. *Ibíd.* , 73. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 54].

224. Burke, *Writings and Speeches* , 7: 93.

225. Burke, *Writings* , 8: 81 (énfasis en el original). [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, págs. 65 y 66].

226. Burke, *Writings* , 3: 315.

227. Burke, *Writings* , 8: 174. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 192].

228. *Ibíd* . Burke está describiendo el razonamiento de Aristóteles en *The Politics [La política]* , 1.319a–1.320a. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, págs. 192-193].

229. Burke, *Writings* , 8: 174. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, págs. 193-194].

230. Burke, *Writings* , 8: 174. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, págs. 193-194].

231. Burke, *Appeal* , 157. [*Revolución y descontento* . *Selección de escritos políticos.* «Llamamiento de los nuevos a los viejos *whigs* ». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 172].

232. *Ibíd* ., 157–158. [*Revolución y descontento* . *Selección de escritos políticos.* «Llamamiento de los nuevos a los viejos *whigs* ». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, págs. 172-173].

233. *Ibíd* ., 162. [*Revolución y descontento* . *Selección de escritos políticos.* «Llamamiento de los nuevos a los viejos *whigs* ». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 176].

234. *Ibíd* ., 160. [*Revolución y descontento* . *Selección de escritos políticos.* «Llamamiento de los nuevos a los viejos *whigs* ». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 175].

235. *Ibíd* ., 161. [*Revolución y descontento* . *Selección de escritos políticos.* «Llamamiento de los nuevos a los viejos *whigs* ». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 175].

236. Burke, *Writings* , 8: 316.

237. Burke, *Writings and Speeches* , 7: 95.

238. Morley, *Burke* , 239.

239. Burke, *Writings* , 8: 244. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 289].

240. He incluido «de peaje» como traducción del término «*turnpike gates* ». Asimismo he cambiado «para con una serie de puertas y compuertas» por «para con una jungla de barreras de peaje» como traducción de «*a wilderness of turnpike gates* ». *[N. del T.]*

241. Paine, *Writings* , 4: 56. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 65].

242. He cambiado la traducción de «*I cannot too often recommend* »: donde figuraba «No dispongo de muchas ocasiones para» he escrito «No puedo dejar de insistir». *[N. del T.]*

243. Burke, *Appeal* , 159–160. [*Revolución y descontento* . *Selección de escritos políticos.* «Reflexiones sobre la causa del descontento actual». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 174].

244. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 268].

245. Burke, *Writings* , 8: 229.

246. *Ibíd* ., 8: 147. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, págs. 155-156].

247. Burke, *Appeal* , 114. [*Revolución y descontento* . *Selección de escritos políticos.* «Reflexiones sobre la causa del descontento actual». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 128].

248. *Ibíd* ., 163. [*Revolución y descontento* . *Selección de escritos políticos.* «Reflexiones sobre la causa del descontento actual». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 177].

249. Paine, *Writings* , 4: 52. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 62].

250. Burke, *Writings* , 8: 109. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, págs. 102-103].

251. *Ibíd* ., 109–110. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, págs. 102-103].

252. *Ibíd* ., 110–111. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 104].

253. *Ibíd* ., 110–111. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, págs. 104-105].

254. *Ibíd* ., 110. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 103].

255. Burke, *Writings* , 3: 69. [*Revolución y descontento* . *Selección de escritos políticos.* «Discurso a los electores de Bristol». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 90].

256. Paine, *Writings* , 4: 148–149. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, págs. 117-118].

257. Paine, *Writings* , 4: 148–149. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 118].

258. Burke, *Writings* , 8: 290–291. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 352].

259. Burke, *Correspondence* , 6: 42.

260. Burke, *Writings* , 3: 59.

261. Burke, *Writings* , 8: 332.

262. *Ibíd* ., 291. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 353].

263. Burke, *Writings* , 3: 318.

264. *Ibíd* ., 59.

265. Fennessy, *Burke, Paine and the Rights of Man* , 38.

266. Paine, *Writings* , 5: 32–33. Se pueden encontrar sentimientos casi idénticos en Paine, *Writings* , 8: 269, y 3: 191. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 240].

267. Paine, *Writings* , 4: 239. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 176].

268. Burke, *Writings* , 8: 97.

269. *Ibíd* ., 129.

270. Burke, *Appeal* , 161. [*Revolución y descontento* . *Selección de escritos políticos.* «Llamamiento de los nuevos a los viejos *whigs* ». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 176].

271. Paine, *Writings* , 5: 6.

272. Paine, *Writings* , 8: 240.

273. Burke, *Writings* , 9: 137.

274. Burke, *Writings* , 9: 180.

275. Burke, *Writings* , 8: 209. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 240].

276. Burke, Writings, 9: 145.

277. West, *Adam Smith* , 201.

278. Paine, *Writings* , 4: 71. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 73].

279. *Ibíd* ., 227–228. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 168].

280. Paine, *Writings* , 9: 84.

281. Paine, *Writings* , 5: 15. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 229].

282. *Ibíd* ., 57–58. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, págs. 255-258].

283. *Ibíd* ., 58. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 258].

284. Paine, *Writings* , 10: 11–12. [*Justicia agraria* . Wikisource, La Biblioteca Libre. Consultado el 10:26, julio 14, 2015 en https://es.wikisource.org/w/index.php?title=Justicia_agraria&oldid=118506]

285. *Ibíd* ., 16–17.

286. *Ibíd* ., 25–26.

287. *Ibíd* ., 28.

288. Burke, *Appeal* , 147–148. [*Revolución y descontento* . *Selección de escritos políticos.* «Llamamiento de los nuevos a los viejos *whigs* ». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 163].

289. Burke, *Writings* , 2: 196.

290. Burke, *Writings and Speeches* , 7: 97.

291. *Ibíd* ., 41.

292. Burke, *Writings* , 3: 317.

293. *Ibíd* ., 157.

294. Burke, *Writings* , 2: 282. [*Revolución y descontento* . *Selección de escritos políticos.* «Reflexiones sobre la causa del descontento actual». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 36].

295. Burke, *Correspondence* , 2: 372–373.

296. Burke, *Writings* , 1: 228. [Traducción al español de: *De lo sublime y de lo bello.* Alianza Editorial, pág. 83].

297 Burke, *Writings and Speeches* , 7: 41.

298 Burke, *Writings* , 8: 58. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, págs. 33-34].

299. Burke, *Writings* , 3: 313.

300. Burke, *Writings* , 8: 326. Nótese, sin embargo, que en sus escritos sobre América, la India y Francia, Burke siempre trabajaba desde su escritorio y nunca viajó al lugar donde se desarrollaban los acontecimientos. Paine, mientras tanto, aunque es cierto que valoraba los principios abstractos de justicia más que él, escribía de América desde Filadelfia y de la Revolución Francesa desde el corazón de las revueltas en París. Casi sin excepción, escribía de acontecimientos en los que participaba.

301. *Ibíd* ., 231–232. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, págs. 271-272].

302. *Ibíd* ., 232. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 272].

303. *Ibíd* ., 193. [*Revolución y descontento* . *Selección de escritos políticos.* «Llamamiento de los nuevos a los viejos *whigs* ». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 204].

304. Burke, *Correspondence* , 6: 46.

305. Burke, *Writings* , 8: 165.

306. Burke, *Writings* , 2: 188.

307. Burke, *Writings* , 1: 207. [Traducción al español de: *De lo sublime y de lo bello* . Alianza Editorial, pág. 50].

308. Burke, *Writings* , 3: 589.

309. Burke, *A Note-Book of Edmund Burke* , 68.

310. Burke, *Writings* , 8: 138. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 142].

311. Burke, *Appeal* , 199. [*Revolución y descontento* . *Selección de escritos políticos.* «Llamamiento de los nuevos a los viejos *whigs* ». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 209].

312. Burke, *Writings* , 8: 138. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, págs. 142-143].

313. Burke, *Appeal* , 192–193.

314 Burke, *Writings* , 8: 217. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 251].

315. Burke, *Writings* , 3: 69. [*Revolución y descontento* . *Selección de escritos políticos.* «Llamamiento de los nuevos a los viejos *whigs* ». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 90].

316. Burke, *Writings* , 8: 217. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 251].

317. Paine, *Writings* , 3: 10.

318. Burke, *Writings* , 3: 163.

319. Burke, *Writings* , 2: 317. [*Revolución y descontento* . *Selección de escritos políticos.* «Llamamiento de los nuevos a los viejos *whigs* ». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 79].

320. *Ibíd* ., 318. [*Revolución y descontento* . *Selección de escritos políticos.* «Llamamiento de los nuevos a los viejos *whigs* ». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 79].

321. [*Revolución y descontento* . *Selección de escritos políticos.* «Llamamiento de los nuevos a los viejos *whigs* ». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 75]. He incluido en la traducción «a menos que esté», ya que en el original dice «*No man who is not in fl amed by vainglory* » y he cambiado la palabra «república» por «comunidad» (en el original *commonweatlh*). También he cambiado «compactos

contubernios», por «concentrados contubernios» (en el orginal «*united cabals* »). *[N. del T.]*

322. *Ibíd* ., 315.

323. *Ibíd* ., 320; and Burke, *Correspondence* , 4: 79.

324. Burke, *Appeal* , 197. [*Revolución y descontento* . *Selección de escritos políticos.* «Llamamiento de los nuevos a los viejos *whigs* ». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 207].

325. *Ibíd* ., 196. [*Revolución y descontento* . *Selección de escritos políticos.* «Llamamiento de los nuevos a los viejos *whigs* ». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 206].

326. Burke, *Writings* , 3: 139.

327. Burke, *Writings and Speeches* , 7: 104.

328. Burke, *Writings* , 8: 86. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 72].

329. Burke, *Writings and Speeches* , 7: 104.

330. Burke, *Writings* , 8: 137. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 141].

331. *Ibíd* ., 83. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 68].

332. Burke, *Correspondence* , 6: 158.

333. Burke, *Writings* , 2: 456.

334. Burke, *Writings* , 8: 138. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 143].

335. Burke, *Correspondence* , 4: 295.

336. Burke, *Writings* , 8: 150. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 160].

337. Burke, *Writings* , 3: 492.

338. Burke, *Writings* , 8: 72. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 52].

339. Hacia el final de su vida, Burke en efecto aseguró que la preservación es su principal preocupación. En su último año en el Parlamento, en un momento que el que estaba convencido de que los radicales arrollarían la Constitución británica, escribió a lord Loughborough las siguientes palabras: «estoy muy harto de la política y daría lo que fuera para poder encerrarme en silenciosa oscuridad, hasta que los jacobinos me saquen junto con otros mucho mejores que yo. Sin embargo, mis ideas no se comparten; mis principios son bastante fijos; mi tiempo para el servicio político y mi existencia natural es muy corto. Con la vista puesta en esto no tengo más que una idea, a la que quiero servir mientras viva y pueda hacerlo, que es preservar el orden de cosas que había cuando nací». (Burke, *Correspondence* , 7: 518–519).

340. Burke, *Writings* , 8: 83–84. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, págs. 68-69].

341. Burke, *Writings* , 8: 83–84.

342. Burke, *Writings* , 2: 194.

343. Burke, *Correspondence* , 7: 521–522.

344. He cambiado el término «divisa» por «norma» como traducción de «*standard* ». *[N. del T.]*

345. Burke, *Appeal* , 91. [*Revolución y descontento* . *Selección de escritos políticos.* «Llamamiento de los nuevos a los viejos *whigs* ». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 108].

346. Burke, *Writings* , 2: 175.

347. Burke, *Appeal* , 163. [*Revolución y descontento* . *Selección de escritos políticos.* «Llamamiento de los nuevos a los viejos *whigs* ». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 177].

348. Burke, *Writings and Speeches* , 7: 14.

349. Ciertamente, el propio Burke debatía mucho sobre la prescripción y a favor de ella, una paradoja de la que, en ocasiones, parece ser consciente pero que no podía evitar ni resolver.

350. Burke, *Writings* , 3: 319.

351. Burke, *Writings* , 8: 142. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 148].

352. Burke, *Appeal* , 190–191.

353. Burke, *Writings* , 8: 214. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 247].

354. Burke, *Correspondence* , 3: 355.

355. Paine, *Writings* , 4: 306. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 218].

356. Paine, *Writings* , 5: 45. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 250].

357. *Ibíd* ., 1. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, págs. 220-221].

358. Paine, *The Complete Writings of Thomas Paine* , 2: 1.480.

359. Paine, *Writings* , 4: 199–200. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 148].

360. *Ibíd* ., 263. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 191].

361. *Ibíd* ., 188. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 141].

362. *Ibíd* ., 263. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 191].

363. *Ibíd* ., 234.

364. *Ibíd* ., 156. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 122].

365. *Ibíd* . 21–22. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, págs. 44-45]. Aquí Paine, algo raro en él (y por tanto es muy posible que haya sido intencionadamente) tergiversa la cita que ofrece. En el pasaje en concreto de las *Reflexiones sobre la revolución en Francia* , Burke argumenta en contra de juzgar a los gobiernos en abstracto: «Hablando en abstracto, tanto la sujeción a un gobierno como la vida en un régimen de libertad son buenas. Sin embargo, ¿podría, en mi sano juicio, haber yo felicitado a Francia hace diez años por disfrutar de un gobierno (pues entonces tenía gobierno), sin averiguar primero qué clase de gobierno era, o cómo era administrado? ¿Y podría yo felicitar ahora a esa misma nación a cuenta de su libertad?¿Es porque la libertad en abstracto puede ser clasificada entre las bendiciones de la humanidad, por lo que yo podría felicitar seriamente a un loco que hubiera escapado del protector confinamiento y de la oscuridad de su celda, por haber logrado recuperar el gozo de la luz y de la libertad?» (Burke, *Writings* , 8: 58/ [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 34]. En otras palabras, Burke plantea una pregunta retórica y claramente su intención es que la respuesta sea negativa, pero Paine presenta el comentario (alterando la gramática y eliminando el signo de interrogación) como si fuera una afirmación. Resulta un hecho extraordinario que en la literatura referente a *Derechos del hombre* de Paine y el debate Burke-Paine esta tergiversación raramente se haya advertido.

366. Paine, *Writings* , 4: 17. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 42].

367. Paine, *Writings* , 5: 211–112.

368. Paine, *Writings* , 9: 248. [*La independencia de la costa firme.* «Disertación sobre los primeros principios del gobierno», pág. 60].

369. Paine, *Writings* , 4: 291. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 208].

370. Paine, *Writings* , 2: 235. Aunque generalmente evita las citas, en varias partes de sus escritos Paine cita y se refiere con aprobación a Locke, Montesquieu, Rousseau, Grotius, Adam Smith, y otros.

371. Paine, *Writings* , 6: 267.

372. *Ibíd* ., 268.

373. *Ibíd.* , 2.

374. *Ibíd* ., 10.

375. *Ibíd* ., 265.

376. *Ibíd* ., 273 y 277.

377. *Ibíd* ., 47.

378. *Ibíd* ., 3.

379. Paine, *Writings* , 4: 189–190.

380. Burke, *Writings* , 8: 110. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 104].

381. Paine, *Writings* , 4: 147. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 117].

382. Paine, *Writings* , 5: 103n. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 288].

383. Paine, *Writings* , 4: 244–245.

384. *Ibíd* ., 276.

385. *Ibíd* ., 215–216.

386. Paine, *Writings* , 5: 107. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 290].

387. Paine, *Writings* , 8: 240.

388. Paine, *Writings* , 4: 286. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 205].

389. *Ibíd* ., 286–287. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 205].

390. Paine, *Writings* , 10: 275–276.

391. Paine, *Writings* , 8: 371.

392. Paine, *Writings* , 4: 164. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 126].

393. *Ibíd* ., 164–165. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, págs. 126-127].

394. *Ibíd* ., 234. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 173].

395. *Ibíd* ., 103.

396. *Ibíd* ., 150–151. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 119].

397. *Ibíd* ., 63-64. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 69].

398. Paine, *Writings* , 2: 5-6. [Traducción al español de: *El sentido común* . Editorial Tecnos, pág. 8].

399. Burke, *Writings* , 8: 112. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, págs. 106-107].

400. Paine, *Writings* , 4: 244. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 179].

401. Burke, *Writings and Speeches* , 7: 133.

402. Burke, *Writings* , 8: 293

403. Paine, *Writings* , 4: 258.

404. Paine, *Writings* , 9: 273.

405. Paine, *Writings* , 2: 52.

406. Paine, *Writings* , 4: 293. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 209].

407. *Ibíd* ., 80–81. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 78].

408. *Ibíd* ., 260. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 189].

409. *Ibíd* ., 245. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 180].

410. *Ibíd* ., 83. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 80].

411. *Ibíd* ., 214. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 159].

412. Paine, *Writings* , 5: 2–3. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 221].

413. *Ibíd* ., 97–98. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, págs. 284 y 286].

414. Paine, *Writings* , 9: 270–271.

415. *Ibíd* ., 272.

416. Paine, *Writings* , 4: 306. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 217].

417. *Ibíd* . [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 218].

418. He cambiado «las contribuciones no son progresivas» por «los impuestos no son opresivos» como traducción del original inglés que dice «*taxes are not oppressive* ». *(N. del T.)*

419. Paine, *Writings* , 5: 92–93. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 282].

420. Paine, *Writings* , 4: 220. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 163].

421. Paine, *Writings* , 2: XX. [Traducción al español de: *El sentido común* . Editorial Tecnos, pág. 3].

422. Paine, *Writings* , 8: 195.

423. *Ibíd* ., 269.

424. Paine, *Writings* , 5: 232–233. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 171].

425. *Ibíd* ., 233. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 171-172].

426. *Ibíd* ., 234. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 172].

427. Burke, *Writings* , 3: 126–127.

428. Burke, *Writings* , 2: 428.

429. Burke, *Writings* , 3: 135.

430. Burke, *Writings* , 2: 194.

431. *Ibíd* ., 428.

432. *Ibíd* ., 428 y 461.

433. *Ibíd* ., 111.

434. Burke, *Appeal* , 106–108.

435. Citado en Foner, *Tom Paine and Revolutionary America* , 270.

436. *Ibíd* ., 236-237.

437. *Ibíd* ., 19–20.

438. *Ibíd* ., 46.

439. Paine, *Writings* , 4: 212. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 158].

440. Paine, *Writings* , 9: 276. [*La independencia de la costa firme.* «Disertación sobre los primeros principios del gobierno», págs. 81-82].

441. Paine, *Writings* , 4: 66. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 70].

442. *Ibíd* ., 232.

443. *Ibíd* ., 241. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 177].

444. *Ibíd* ., 200. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 149].

445. Paine, *The Complete Writings of Thomas Paine* , 2: 281.

446. Paine, *Writings* , 3: 146.

447. Paine, *Writings* , 5: 100–101. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, págs. 286-287].

448. Paine, *Writings* , 4: 249. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 182].

449. Paine, *Writings* , 5: 46. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 250].

450. Paine, *Writings* , 2: 90.

451. *Ibíd* ., 224.

452. Paine, *Writings* , 9: 271–272. [*La independencia de la costa firme.* «Disertación sobre los primeros principios del gobierno», pág. 78].

453. Paine, *Writings* , 10: 173–174.

454. Burke, *Correspond ence* , 6: 70.

455. Paine, *Writings* , 4: 3. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 34].

456. Burke, *Writings* , 9: 277.

457. *Ibíd* ., 174.

458. *Ibíd* ., 253.

459. *Ibíd* ., 264.

460. *Ibíd* ., 267.

461. Burke, *Writings* , 8: 136.

462. De forma más notoria en las *Reflexiones* ; véase especialmente *Ibíd* ., 89.

463. *Ibíd* ., 175–176. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 195].

464. *Ibíd* ., 292. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 354].

465. Burke, *Appeal* , 89.

466. Burke, *Writings* , 8: 173. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 191].

467. *Ibíd* ., 114. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 109].

468. *Ibíd* ., 218. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 252].

469. *Ibíd* ., 81. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 65].

470. *Ibíd* ., 245. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 290].

471. Burke, *Appeal* , 195–196. [*Revolución y descontento* . *Selección de escritos políticos.* «Llamamiento de los nuevos a los viejos *whigs* ». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 206].

472. *Ibíd* ., 83.

473. Burke, *Writings* , 8: 230.

474. Burke, *Correspondence* , 7: 388.

475. En un punto de *Cartas sobre una paz regicida* , Burke llega a definir el jacobinismo (un término que utiliza con frecuencia en sus escritos sobre Francia) señalando esta práctica: «El jacobinismo es la revuelta de los talentos emprendedores de un país contra sus propiedades» (Burke, *Writings* , 9: 241).

476. *Ibíd* ., 291.

477. Burke, *Writings* , 8: 115. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 111].

478. Burke, *Appeal* , 89. [*Revolución y descontento* . *Selección de escritos políticos.* «Llamamiento de los nuevos a los viejos *whigs* ». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 106].

479. Burke, *Writings* , 8: 129. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 130].

480. *Ibíd* ., 266.

481. Burke, *Writings* , 9: 288.

482. Burke, *Writings* , 8: 190. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 215].

483. Burke, *Appeal* , 196. [*Revolución y descontento* . *Selección de escritos políticos.* «Llamamiento de los nuevos a los viejos *whigs* ». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 206].

484. Burke, *Writings* , 8: 188. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 211].

485. Burke, *Writings* , 9: 173-174.

486. *Ibíd* ., 386. Este pasaje ha sido objeto de mucha controversia académica. Algunos lectores (que siguen sobre todo a Matthew Arnold) lo ven como una autocrítica por parte de Burke, y sostienen que básicamente está defendiendo una causa que sabe que está perdida. Otros lo ven como un toque de rebato para oponer una resistencia temprana a la revolución, no vaya a ser que se establezca demasiado firmemente en la política europea, además de una advertencia a aquellos inclinados a pensar que si la revolución fracasara, sus fallos evidentes necesariamente persuadirían a la gente de lo equivocado de sus formas, por lo que no se requeriría un gran esfuerzo para combatirla. Yo comparto mayoritariamente la última

perspectiva, ya que el contexto del ensayo sugiere con fuerza que Burke piensa que la lucha contra la revolución debe ganarse en el nivel de las ideas, porque una vez que las ideas hayan calado, por muchos fallos prácticos que pueda haber, no habrá nada que convenza a sus partidarios de su falsedad. Pero el comentario de Burke ciertamente contiene cierta reflexión melancólica sobre la dificultad de su propia causa. (Véase también Leo Strauss, *Natural Right and History* , 318).

487. Burke, *Writings* , 8: 180 (énfasis en el original). [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 201].

488. *Ibíd* ., 72. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 52].

489. *Ibíd* ., 216. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 250].

490. *Ibíd* ., 206. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 235].

491. *Ibíd* ., 72. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 52].

492. Burke, *Writings* , 9: 287.

493. Burke, *Writings* , 3: 492.

494. Burke, *Writings* , 9: 154–155.

495. *Ibíd* ., 545.

496. *Ibíd* ., 483.

497. Burke, *Writings* , 8: 290. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 351].

498. *Ibíd* ., 72. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 52-53].

499. *Ibíd* ., 77. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 60].

500. Burke, *Appeal* , 136n.

501. Burke, *Writings* , 9: 326–327.

502. Paine, *Writings* , 4: 101. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 90].

503. *Ibíd* . [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 90].

504. Paine, *Writings* , 5: 43n. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 248].

505. *Ibíd* ., 245.

506. Paine, *Writings* , 4: 77. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 76].

507. *Ibíd* ., 17. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 42].

508. Paine, *Writings* , 5: 103.

509. *Ibíd* ., 15. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 228-229].

510. Paine, *Writings* , 4: 201. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 149].

511. Paine, *Writings* , 5: 99. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 285-286].

512. *Ibíd* ., 92. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 281].

513. Burke, *Writings* , 8: 105. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 96].

514. Paine, *Writings* , 4: 54. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 63].

515. *Ibíd* ., 7. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 36].

516. *Ibíd* ., 55. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, págs. 63-64].

517. Paine, *Writings* , 9: 248. [*La independencia de la costa firme.* «Disertación sobre los primeros principios del gobierno», pág. 60].

518. Paine, *Writings* , 4: 8. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 36].

519. Paine, *Writings* , 9: 251. [*La independencia de la costa firme.* «Disertación sobre los primeros principios del gobierno», pág. 60].

520. En realidad, Burke parece estar argumentando únicamente que el Parlamento de 1688 no hizo lo contrario, es decir, que el Parlamento no decretó que el pueblo *no* debería lealtad a la familia real ni que tendrían un derecho permanente a elegir a su propio monarca (Burke, *Writings* , 8: 70). [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 50].

521. Paine, *Writings* , 4: 6. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 36].

522. *Ibíd* ., 7–8. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 36].

523. *Ibíd* .

524. Paine, *Writings* , 9: 255.

525. *Ibíd* ., 13. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 39].

526. Paine, *Writings* , 2: 74. [Traducción al español de: *El sentido común* . Editorial Tecnos, pág. 55].

527. Paine, *Writings* , 5: 212.

528. Paine, *Writings* , 4: 306. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, págs. 217-218].

529. *Ibíd* ., 248. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 182].

530. *Ibíd* ., 259. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 189].

531. *Ibíd* ., 257–258. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, págs. 187-188].

532. *Ibíd* ., 12. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 39].

533. *Ibíd* . [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 39].

534. Paine, *Writings* , 10: 17–18.

535. Paine, *Writings* , 4: 9. [Traducción al español de: *Derechos del hombre* . Alianza Editorial, pág. 37].

536. Paine, *Writings* , 8: 342.

537. *Ibíd* . 342–343. Tres años después de la propuesta de Paine citada en estas líneas, Thomas Jefferson realizó una propuesta similar en una carta a James Madison de fecha 6 de septiembre de 1789. Su carta incluía hasta cálculos actuariales que situaban la longitud de una generación en diecinueve años y que, por tanto, contemplaba leyes menos duraderas de lo que Paine había previsto. «La Tierra pertenece siempre a la generación en

vida –escribió Jefferson– y una generación significa para la siguiente lo mismo que una nación independiente significa para otra» (Jefferson, *Writings* , 959).

538. Paine, *Writings* , 8: 343.

539. *Ibíd* ., 345.

540. Burke, *Writings* , 3: 147.

541. Burke, *Writings* , 7: 692.

542. Burke, *Writings* , 8: 146. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, págs. 153-154].

543. *Ibíd* ., 83. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 68].

544. *Ibíd* ., 145. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 153].

545. Burke, *Correspondence* , 2: 377.

546. Burke, *Writings* , 8: 138–139. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 143].

547. Burke, *Writings* , 9: 183.

548. Burke, *Appeal* , 133–134. [*Revolución y descontento* . *Selección de escritos políticos.* «Llamamiento de los nuevos a los viejos *whigs* ». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 148].

549. Burke, *Writings* , 8: 84. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 69].

550. *Ibíd* ., 145. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, pág. 153].

551. *Ibíd* ., 217–218. [Traducción al español de: *Reflexiones sobre la revolución en Francia* . Alianza Editorial, págs. 251-252].

552. Burke, *Appeal* , 90–91. [*Revolución y descontento* . *Selección de escritos políticos.* «Llamamiento de los nuevos a los viejos *whigs* ». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 108].

553. *Ibíd* ., 197. [*Revolución y descontento* . *Selección de escritos políticos.* «Llamamiento de los nuevos a los viejos *whigs* ». Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pág. 207].

554. Burke, *Correspondence* , 6: 109.

555. Lambert, *Edmund Burke of Beaconsfield* , 168–169, ofr ece un conciso resumen de los hechos que rodearon esta petición (que fue registrada por escrito por varios de los involucrados).

556. Paine, *Writings* , 10: 369.

557. La información sobre la descripción de Obama de sí mismo proviene del columnista del *The New York Times* David Brooks en Gabriel Sherman, «The Courtship», *The New Republic* , 31 de agosto de 2009.

558. Burke, *Writings* , 2: 194.